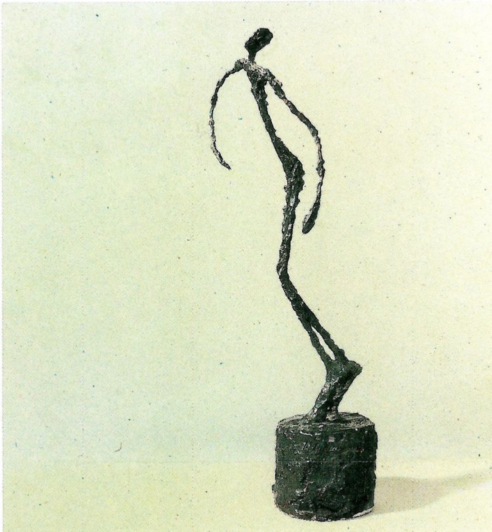
SARTRE

L'être et le néant

Essai d'ontologie phénoménologique



tel gallimard

Jean-Paul Sartre

L'être et le néant

Essai d'ontologie phénoménologique

ÉDITION CORRIGÉE
AVEC INDEX PAR
ARLETTE ELKAÏM-SARTRE

Gallimard

Ce livre a initialement paru dans la
« Bibliothèque des Idées » en 1943.

Au Castor

Introduction

À LA RECHERCHE DE L'ÊTRE

I

L'IDÉE DE PHÉNOMÈNE

La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent. On visait par là à supprimer un certain nombre de dualismes qui embarrassaient la philosophie et à les remplacer par le monisme du phénomène. Y a-t-on réussi ?

Il est certain qu'on s'est débarrassé en premier lieu de ce dualisme qui oppose dans l'existant l'intérieur à l'extérieur. Il n'y a plus d'extérieur de l'existant, si l'on entend par là une peau superficielle qui dissimulerait aux regards la véritable nature de l'objet. Et cette véritable nature, à son tour, si elle doit être la réalité secrète de la chose, qu'on peut pressentir ou supposer mais jamais atteindre parce qu'elle est « intérieure » à l'objet considéré, n'existe pas non plus. Les apparitions qui manifestent l'existant ne sont ni intérieures ni extérieures : elles se valent toutes, elles renvoient toutes à d'autres apparitions et aucune d'elles n'est privilégiée. La force, par exemple, n'est pas un *conatus* métaphysique et d'espèce inconnue qui se masquerait derrière ses effets (accélérations, déviations, etc.) : elle est l'ensemble de ces effets. Pareillement le courant électrique n'a pas d'envers secret : il n'est rien que l'ensemble des actions physico-chimiques (électrolyses, incandescence d'un filament de carbone, déplacement de l'aiguille du galvanomètre, etc.) qui le manifestent. Aucune de ces actions ne suffit à le révéler. Mais elle n'indique rien qui soit *derrière elle* : elle indique elle-même et la série totale. Il s'ensuit, évidemment, que le dualisme de l'être et du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie. L'apparence renvoie

à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'*être* de l'existant. Et l'apparence, de son côté, n'est pas une manifestation inconsistante de cet être. Tant qu'on a pu croire aux réalités nouménales, on a présenté l'apparence comme un négatif pur. C'était « ce qui n'est pas l'être » ; elle n'avait d'autre être que celui de l'illusion et de l'erreur. Mais cet être même était emprunté, il était lui-même un faux-semblant et la difficulté la plus grande qu'on pouvait rencontrer, c'était de maintenir assez de cohésion et d'existence à l'apparence pour qu'elle ne se résorbe pas d'elle-même au sein de l'être non phénoménal. Mais si nous nous sommes une fois dépris de ce que Nietzsche appelait « l'illusion des arrière-mondes » et si nous ne croyons plus à l'être-de-derrière-l'apparition, celle-ci devient, au contraire, pleine positivité, son essence est un « paraître » qui ne s'oppose plus à l'être, mais qui en est la mesure, au contraire. Car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il *paraît*. Ainsi parvenons-nous à l'idée de *phénomène*, telle qu'on peut la rencontrer, par exemple, dans la « Phénoménologie » de Husserl ou de Heidegger, le phénomène ou le relatif-absolu. Relatif, le phénomène le demeure car le « paraître » suppose par essence quelqu'un à qui paraître. Mais il n'a pas la double relativité de l'*Erscheinung* kantienne. Il n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile *comme il est*. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même*.

Du même coup va tomber la dualité de la puissance et de l'acte. Tout est en acte. Derrière l'acte il n'y a ni puissance, ni « *exis* », ni vertu. Nous refuserons, par exemple, d'entendre par « génie » — au sens où l'on dit que Proust « avait du génie » ou qu'il « était » un génie — une puissance singulière de produire certaines œuvres, qui ne s'épuiserait pas, justement, dans la production de celles-ci. Le génie de Proust, ce n'est ni l'œuvre considérée isolément, ni le pouvoir subjectif de la produire : c'est l'œuvre considérée comme l'ensemble des manifestations de la personne. C'est pourquoi, enfin, nous pouvons également rejeter le dualisme de l'apparence et de l'essence. L'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle : elle *est* l'essence. L'essence d'un existant n'est plus une vertu enfoncée au creux de cet existant, c'est la loi manifeste qui préside à la succession de ses apparitions, c'est la raison de la série. Au nominalisme de Poincaré, définissant une réalité physique (le courant électrique, par exemple), comme la *somme* de ses diverses manifestations, Duhem avait raison d'opposer sa propre théorie, qui faisait du concept *l'unité synthétique* de ces manifestations. Et, certes, la phénoménologie n'est rien moins qu'un nominalisme. Mais, en définitive, l'essence comme raison de la série n'est que le lien des apparitions, c'est-à-dire elle-même une apparition. C'est ce qui explique qu'il puisse y avoir une intuition des

essences (la *Wesenschau* de Husserl, par exemple). Ainsi l'être phénoménal se manifeste, il manifeste son essence aussi bien que son existence et il n'est rien que la série bien liée de ces manifestations.

Est-ce à dire que nous ayons réussi à supprimer *tous* les dualismes en réduisant l'existant à ses manifestations ? Il semble plutôt que nous les ayons tous convertis en un dualisme nouveau : celui du fini et de l'infini. L'existant, en effet, ne saurait se réduire à une série *finie* de manifestations, puisque chacune d'elles est un rapport à un sujet en perpétuel changement. Quand un *objet* ne se livrerait qu'à travers une seule « Abschattung », le seul fait d'être *sujet* implique la possibilité de multiplier les points de vue *sur* cette « Abschattung ». Cela suffit pour multiplier à l'infini l'« Abschattung » considérée. En outre, si la série d'apparitions était finie, cela signifierait que les premières apparues n'ont pas la possibilité de *reparaître*, ce qui est absurde, ou qu'elles peuvent être toutes données à la fois, ce qui est plus absurde encore. Concevons bien, en effet, que notre théorie du phénomène a remplacé la *réalité* de la chose par l'*objectivité* du phénomène et qu'elle a fondé celle-ci sur un recours à l'infini. La réalité de cette tasse, c'est qu'elle *est* là et qu'elle *n'est pas* moi. Nous traduirons cela en disant que la série de ses apparitions est liée par une *raison* qui ne dépend pas de mon bon plaisir. Mais l'apparition réduite à elle-même et sans recours à la série dont elle fait partie ne saurait être qu'une plénitude intuitive et subjective : la manière dont le sujet est affecté. Si le phénomène doit se révéler *transcendant*, il faut que le sujet lui-même transcende l'apparition vers la série totale dont elle est un membre. Il faut qu'il saisisse *le* rouge à travers son impression de rouge. *Le* rouge, c'est-à-dire la raison de la série ; *le* courant électrique à travers l'électrolyse, etc. Mais si la transcendance de l'objet se fonde sur la nécessité pour l'apparition de se faire toujours transcender, il en résulte qu'un objet pose par principe la série de ses apparitions comme infinies. Ainsi l'apparition qui est *finie* s'indique elle-même dans sa finitude, mais exige en même temps, pour être saisie comme apparition-de-ce-qui-apparaît, d'être dépassée vers l'infini. Cette opposition nouvelle, le « fini et l'infini », ou mieux « l'infini dans le fini », remplace le dualisme de l'être et du paraître : ce qui paraît, en effet, c'est seulement un *aspect* de l'objet et l'objet est tout entier *dans* cet aspect et tout entier hors de lui. Tout entier *dedans* en ce qu'il se manifeste *dans* cet aspect : il s'indique lui-même comme la structure de l'apparition, qui est en même temps la raison de la série. Tout entier *dehors*, car la série elle-même n'apparaîtra jamais ni ne peut apparaître. Ainsi, le dehors s'oppose de nouveau au dedans et l'être-qui-ne-paraît-pas à l'apparition. Pareillement une certaine « puissance » revient habiter le phénomène et lui conférer sa transcendance même : la puissance d'être développé en une série d'apparitions réelles ou possibles. Le génie de Proust, même réduit

aux œuvres produites, n'en équivaut pas moins à l'infinité des points de vue possibles qu'on pourra prendre sur cette œuvre et qu'on nommera « l'inépuisabilité » de l'œuvre proustienne. Mais cette inépuisabilité qui implique une transcendance et un recours à l'infini, n'est-elle pas une « exis », au moment même où on la saisit sur l'objet ? L'essence enfin est radicalement coupée de l'apparence individuelle qui la manifeste, puisqu'elle est par principe ce qui doit pouvoir être manifesté par une série de manifestations individuelles.

A remplacer ainsi une diversité d'oppositions par un dualisme unique qui les fonde toutes, avons-nous gagné ou perdu ? C'est ce que nous verrons bientôt. Pour l'instant, la première conséquence de la « théorie du phénomène », c'est que l'apparition ne renvoie pas à l'être comme le phénomène kantien au noumène. Puisqu'il n'y a rien derrière elle et qu'elle n'indique qu'elle-même (et la série totale des apparitions), elle ne peut être *supportée* par un autre être que le sien propre, elle ne saurait être la mince pellicule de néant qui sépare l'être-sujet de l'être-absolu. Si l'essence de l'apparition est un « paraître » qui ne s'oppose plus à aucun *être*, il y a un problème légitime de l'*être de ce paraître.* C'est ce problème qui nous occupera ici et qui sera le point de départ de nos recherches sur l'être et le néant.

II

LE PHÉNOMÈNE D'ÊTRE ET L'ÊTRE DU PHÉNOMÈNE

L'apparition n'est soutenue par aucun existant différent d'elle : elle a son *être* propre. L'être premier que nous rencontrons dans nos recherches ontologiques, c'est donc l'être de l'apparition. Est-il lui-même une apparition ? Il le semble d'abord. Le phénomène est ce qui se manifeste et l'être se manifeste à tous en quelque façon, puisque nous pouvons en parler et que nous en avons une certaine compréhension. Ainsi doit-il y avoir un *phénomène d'être*, une apparition d'être, descriptible comme telle. L'être nous sera dévoilé par quelque moyen d'accès immédiat, l'ennui, la nausée, etc., et l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire. Pourtant, il convient de poser à toute ontologie une question préalable : le phénomène d'être ainsi atteint est-il identique à l'être des phénomènes, c'est-à-dire : l'être qui se dévoile à moi, qui m'*apparaît*, est-il de même nature que l'être des existants qui m'apparaissent ? Il semble qu'il n'y ait pas de difficulté : Husserl a montré comment une réduction eidétique est toujours possible, c'est-

à-dire comment on peut toujours dépasser le phénomène concret vers son essence et, pour Heidegger, la « réalité-humaine » est ontico-ontologique, c'est-à-dire qu'elle peut toujours dépasser le phénomène vers son être. Mais le passage de l'objet singulier à l'essence est passage de l'homogène à l'homogène. En est-il de même du passage de l'existant au phénomène d'être? Dépasser l'existant vers le phénomène d'être, est ce bien le dépasser vers *son* être, comme on dépasse le rouge particulier vers *son* essence ? Regardons mieux.

Dans un objet singulier, on peut toujours distinguer des qualités comme la couleur, l'odeur, etc. Et, à partir de celles-ci, on peut toujours fixer une essence qu'elles impliquent, comme le signe implique la signification. L'ensemble « objet-essence » fait un tout organisé : l'essence n'est pas *dans* l'objet, elle est le sens de l'objet, la raison de la série d'apparitions qui le dévoilent. Mais l'être n'est ni une qualité de l'objet saisissable parmi d'autres, ni un sens de l'objet. L'objet ne renvoie pas à l'être comme à une signification : il serait impossible, par exemple, de définir l'être comme une *présence* — puisque l'*absence* dévoile aussi l'être, puisque ne pas être *là*, c'est encore être. L'objet ne *possède* pas l'être, et son existence n'est pas une participation à l'être, ni tout autre genre de relation. Il *est*, c'est la seule manière de définir sa façon d'être ; car l'objet ne masque pas l'être, mais il ne le dévoile pas non plus : il ne le masque pas, car il serait vain d'essayer d'écarter certaines qualités de l'existant pour trouver l'être derrière elles, l'être est l'être de toutes également — il ne le dévoile pas, car il serait vain de s'adresser à l'objet pour appréhender son être. L'existant est phénomène, c'est-à-dire qu'il se désigne lui-même comme ensemble organisé de qualités. Lui-même et non son être. L'être est simplement la condition de tout dévoilement : il est être-pour-dévoiler et non être dévoilé. Que signifie donc ce dépassement vers l'ontologique dont parle Heidegger ? A coup sûr, je puis dépasser cette table ou cette chaise vers son être et poser la question de l'être-table ou de l'être-chaise. Mais, à cet instant, je détourne les yeux de la table-phénomène pour fixer l'être-phénomène, qui n'est plus la condition de tout dévoilement — mais qui est lui-même un dévoilé, une apparition et qui, comme telle, a à son tour besoin d'un être sur le fondement duquel il puisse se dévoiler.

Si l'être des phénomènes ne se résout pas en un phénomène d'être et si pourtant nous ne pouvons rien *dire* sur l'être qu'en consultant ce phénomène d'être, le rapport exact qui unit le phénomène d'être à l'être du phénomène doit être établi avant tout. Nous pourrons le faire plus aisément si nous considérons que l'ensemble des remarques précédentes a été directement inspiré par l'intuition révélante du phénomène d'être. En considérant non l'être comme condition du dévoilement, mais l'être comme apparition qui peut être fixée en concepts, nous avons compris tout d'abord que la connaissance ne

pouvait à elle seule rendre raison de l'être, c'est-à-dire que l'être du phénomène ne pouvait se réduire au phénomène d'être. En un mot, le phénomène d'être est « ontologique » au sens où l'on appelle *ontologique* la preuve de saint Anselme et de Descartes. Il est un appel d'être ; il exige, en tant que phénomène, un fondement qui soit transphénoménal. Le phénomène d'être exige la transphénoménalité de l'être. Cela ne veut pas dire que l'être se trouve caché *derrière* les phénomènes (nous avons vu que le phénomène ne peut pas masquer l'être) — ni que le phénomène soit une apparence qui renvoie à un être distinct (c'est *en tant qu'apparence* que le phénomène est, c'est-à-dire qu'il s'indique sur le fondement de l'être). Ce qui est impliqué par les considérations qui précèdent, c'est que l'être du phénomène, quoique coextensif au phénomène, doit échapper à la condition phénoménale — qui est de n'exister que pour autant qu'on se révèle — et que, par conséquent, il déborde et fonde la connaissance qu'on en prend.

III

LE COGITO « PRÉRÉFLEXIF » ET L'ÊTRE DU « PERCIPERE »

On sera peut-être tenté de répondre que les difficultés mentionnées plus haut tiennent toutes à une certaine conception de l'être, à une manière de réalisme ontologique tout à fait incompatible avec la notion même d'*apparition*. Ce qui mesure l'être de l'apparition c'est, en effet, qu'elle *apparaît*. Et, puisque nous avons borné la réalité au phénomène, nous pouvons dire du phénomène qu'il *est* comme il *apparaît*. Pourquoi ne pas pousser l'idée jusqu'à sa limite et dire que l'être de l'apparition c'est son apparaître ? Ce qui est simplement une façon de choisir des mots nouveaux pour habiller le vieil « *esse est percipi* » de Berkeley. Et c'est bien, en effet, ce que fera un Husserl, lorsque, après avoir effectué la réduction phénoménologique, il traitera le noème d'*irréel* et déclarera que son « *esse* » est un « *percipi* ».

Il ne paraît pas que la célèbre formule de Berkeley puisse nous satisfaire. Ceci pour deux raisons essentielles, tenant l'une à la nature du *percipi*, l'autre à celle du *percipere*.

Nature du « percipere ». — Si toute métaphysique, en effet, suppose une théorie de la connaissance, en revanche toute théorie de la connaissance suppose une métaphysique. Cela signifie, entre autres choses, qu'un idéalisme soucieux de réduire l'être à la connaissance qu'on en prend, devrait auparavant assurer de quelque manière l'être

de la connaissance. Si l'on commence, au contraire, par poser celle-ci comme un donné, sans se préoccuper d'en fonder l'être et si l'on affirme ensuite « *esse est percipi* », la totalité « perception-perçu », faute d'être soutenue par un être solide, s'effondre dans le néant. Ainsi l'être de la connaissance ne peut être mesuré par la connaissance ; il échappe au « *percipi* » [1]. Ainsi l'être-fondement du *percipere* et du *percipi* doit échapper lui-même au *percipi* : il doit être transphénoménal. Nous revenons à notre point de départ. Toutefois on peut nous accorder que le *percipi* renvoie à un être qui échappe aux lois de l'apparition, mais tout en maintenant que cet être transphénoménal est l'être du sujet. Ainsi le *percipi* renverrait au *percipiens* — le connu à la connaissance et celle-ci à l'être connaissant en tant qu'il *est*, non en tant qu'il est connu, c'est-à-dire à la conscience. C'est ce qu'a compris Husserl : car si le noème est pour lui un corrélatif irréel de la noèse, dont la loi ontologique est le *percipi*, la noèse, au contraire, lui apparaît comme la *réalité*, dont la caractéristique principale est de se donner à la réflexion qui la *connaît*, comme « ayant été déjà là avant ». Car la loi d'être du sujet connaissant, c'est d'*être-conscient*. La conscience n'est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet.

Essayons de mieux comprendre cette dimension d'être. Nous disions que la conscience est l'être connaissant en tant qu'il *est* et non en tant qu'il est connu. Cela signifie qu'il convient d'abandonner le primat de la connaissance, si nous voulons fonder cette connaissance même. Et, sans doute, la conscience peut connaître et se connaître. Mais elle est, en elle-même, autre chose qu'une connaissance retournée sur soi.

Toute conscience, Husserl l'a montré, est conscience *de* quelque chose. Cela signifie qu'il n'est pas de conscience qui ne soit *position* d'un objet transcendant, ou, si l'on préfère, que la conscience n'a pas de « contenu ». Il faut renoncer à ces « données » neutres qui pourraient, selon le système de références choisi, se constituer en « monde » ou en « psychique ». Une table n'est pas *dans* la conscience, même à titre de représentation. Une table est *dans* l'espace, à côté de la fenêtre, etc. L'existence de la table, en effet, est un centre d'opacité pour la conscience ; il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d'une chose. Introduire cette opacité dans la conscience, ce serait renvoyer à l'infini l'inventaire qu'elle peut dresser d'elle-même, faire de la conscience une chose et refuser le

1. Il va de soi que toute tentative pour remplacer le *percipere* par une autre *attitude* de la réalité humaine resterait pareillement infructueuse. Si l'on admettait que l'être se révèle à l'homme dans le « faire », encore faudrait il assurer l'être du faire en dehors de l'action.

cogito. La première démarche d'une philosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde, à savoir que la conscience est conscience positionnelle *du* monde. Toute conscience est positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même : tout ce qu'il y a d'*intention* dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors, vers la table ; toutes mes activités judicatives ou pratiques, toute mon affectivité du moment se transcendent, visent la table et s'y absorbent. Toute conscience n'est pas connaissance (il y a des consciences affectives, par exemple), mais toute conscience connaissante ne peut être connaissance que de son objet.

Pourtant la condition nécessaire et suffisante pour qu'une conscience connaissante soit connaissance *de* son objet, c'est qu'elle soit conscience d'elle-même comme étant cette connaissance. C'est une condition nécessaire : si ma conscience n'était pas conscience d'être conscience de table, elle serait donc conscience de cette table sans avoir conscience de l'être ou, si l'on veut, une conscience qui s'ignorerait soi-même, une conscience inconsciente — ce qui est absurde. C'est une condition suffisante : il suffit que j'aie conscience d'avoir conscience de cette table pour que j'en aie en effet conscience. Cela ne suffit certes pas pour me permettre d'affirmer que cette table existe *en soi* — mais bien qu'elle existe *pour moi*.

Que sera cette conscience de conscience ? Nous subissons à un tel point l'illusion du primat de la connaissance, que nous sommes tout de suite prêts à faire de la conscience de conscience une *idea ideae* à la manière de Spinoza, c'est-à-dire une connaissance de connaissance. Alain ayant à exprimer cette évidence : « Savoir, c'est avoir conscience de savoir », la traduit en ces termes : « Savoir, c'est savoir qu'on sait. » Ainsi aurons-nous défini la *réflexion* ou conscience positionnelle de la conscience, ou mieux encore *connaissance de la conscience*. Ce serait une conscience complète et dirigée vers quelque chose qui n'est pas elle, c'est-à-dire vers la conscience réfléchie. Elle se transcenderait donc et, comme la conscience positionnelle *du* monde, s'épuiserait à viser son objet. Seulement cet objet serait lui-même une conscience.

Il ne paraît pas que nous puissions accepter cette interprétation de la conscience de conscience. La réduction de la conscience à la connaissance, en effet, implique qu'on introduit dans la conscience la dualité sujet-objet, qui est typique de la connaissance. Mais si nous acceptons la loi du couple connaissant-connu, un troisième terme sera nécessaire pour que le connaissant devienne connu à son tour et nous serons placés devant ce dilemme : ou nous arrêter à un terme quelconque de la série : connu — connaissant connu — connaissant connu du connaissant, etc., alors c'est la totalité du phénomène qui

tombe dans l'inconnu, c'est-à-dire que nous butons toujours contre une réflexion non consciente de soi et terme dernier — ou bien nous affirmons la nécessité d'une régression à l'infini (*idea ideae ideae*, etc.), ce qui est absurde. Ainsi la nécessité de fonder ontologiquement la connaissance se doublerait ici d'une nécessité nouvelle : celle de la fonder épistémologiquement. N'est-ce pas qu'il ne faut pas introduire la loi du couple dans la conscience ? La conscience de soi n'est pas couple. Il faut, si nous voulons éviter la régression à l'infini, qu'elle soit rapport immédiat et non-cognitif de soi à soi.

D'ailleurs la conscience réflexive pose la conscience réfléchie comme son objet : je porte, dans l'acte de réflexion, des jugements sur la conscience réfléchie, j'en ai honte, j'en suis fier, je la veux, je la refuse, etc. La conscience immédiate que je prends de percevoir ne me permet ni de juger, ni de vouloir, ni d'avoir honte. Elle ne *connaît* pas ma perception, elle ne la *pose* pas : tout ce qu'il y a d'intention dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors, vers le monde. En revanche, cette conscience spontanée de ma perception est *constitutive* de ma conscience perceptive. En d'autres termes, toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même. Si je compte les cigarettes qui sont dans cet étui, j'ai l'impression du dévoilement d'une propriété objective de ce groupe de cigarettes : *elles sont douze*. Cette propriété apparaît à ma conscience comme une propriété existant dans le monde. Je puis fort bien n'avoir aucune conscience positionnelle de les compter. Je ne me « connais pas comptant ». La preuve en est que les enfants qui sont capables de faire une addition spontanément, ne peuvent pas *expliquer* ensuite comment ils s'y sont pris ; les tests de Piaget qui le démontrent constituent une excellente réfutation de la formule d'Alain : Savoir, c'est savoir qu'on sait. Et pourtant, au moment où ces cigarettes se dévoilent à moi comme douze, j'ai une conscience non-thétique de mon activité additive. Si l'on m'interroge, en effet, si l'on me demande : « Que faites-vous là ? » je répondrai aussitôt : « Je compte », et cette réponse ne vise pas seulement la conscience instantanée que je puis atteindre par la réflexion, mais celles qui sont passées sans avoir été réfléchies, celles qui sont pour toujours *irréfléchies* dans mon passé immédiat. Ainsi n'y a-t-il aucune espèce de primat de la réflexion sur la conscience réfléchie : ce n'est pas celle-là qui révèle celle-ci à elle-même. Tout au contraire, c'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un *cogito* préréflexif qui est la condition du *cogito* cartésien. En même temps, c'est la conscience non-thétique de compter qui est la condition même de mon activité additive. S'il en était autrement, comment l'addition serait-elle le thème unificateur de mes consciences ? Pour que ce thème préside à toute une série de synthèses d'unifications et de récognitions, il faut qu'il soit présent à lui-même,

non comme une chose mais comme une intention opératoire qui ne peut exister que comme « révélante-révélée », pour employer une expression de Heidegger. Ainsi, pour compter, faut-il avoir conscience de compter.

Sans doute, dira-t-on, mais il y a cercle. Car ne faut-il pas que je compte *en fait* pour que je puisse avoir conscience de compter ? Il est vrai. Pourtant, il n'y a pas cercle ou, si l'on veut, c'est la nature même de la conscience d'exister « en cercle ». C'est ce qui peut s'exprimer en ces termes : toute existence consciente existe comme consciente d'exister. Nous comprenons à présent pourquoi la conscience première de conscience n'est pas positionnelle : c'est qu'elle ne fait qu'un avec la conscience dont elle est conscience. D'un seul coup elle se détermine comme conscience de perception et comme perception. Ces nécessités de la syntaxe nous ont obligé jusqu'ici à parler de la « conscience non positionnelle *de* soi ». Mais nous ne pouvons user plus longtemps de cette expression où le « *de soi* » éveille encore l'idée de connaissance. (Nous mettrons désormais le « de » entre parenthèses, pour indiquer qu'il ne répond qu'à une contrainte grammaticale.)

Cette conscience (de) soi, nous ne devons pas la considérer comme une nouvelle conscience, mais comme *le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose*. De même qu'un objet étendu est contraint d'exister selon les trois dimensions, de même une intention, un plaisir, une douleur ne sauraient exister que comme conscience immédiate (d') eux-mêmes. L'être de l'intention ne peut être que conscience, sinon l'intention serait chose dans la conscience. Il ne faut donc pas entendre ici que quelque cause extérieure (un trouble organique, une impulsion inconsciente, une autre « Erlebnis ») pourrait déterminer un événement psychique — un plaisir, par exemple — à se produire, et que cet événement ainsi déterminé dans sa structure matérielle serait astreint, d'autre part, à se produire comme conscience (de) soi. Ce serait faire de la conscience non-thétique une *qualité* de la conscience positionnelle (au sens où la perception, conscience positionnelle de cette table, aurait par surcroît la qualité de conscience (de) soi) et retomber ainsi dans l'illusion du primat théorique de la connaissance. Ce serait, en outre, faire de l'événement psychique une chose, et le *qualifier* de conscient comme je peux qualifier, par exemple, ce buvard de rose. Le plaisir ne peut pas se distinguer — même logiquement — de la conscience de plaisir. La conscience (de) plaisir est constitutive du plaisir, comme le mode même de son existence, comme la matière dont il est fait et non comme une forme qui s'imposerait après coup à une matière hédoniste. Le plaisir ne peut exister « avant » la conscience de plaisir — même sous la forme de virtualité, de puissance. Un plaisir en puissance ne saurait exister que comme conscience (d') être en

puissance, il n'y a de virtualités de conscience que comme conscience de virtualités.

Réciproquement, comme je le montrais tout à l'heure, il faut éviter de définir le plaisir par la conscience que j'en prends. Ce serait tomber dans un idéalisme de la conscience qui nous ramènerait par des voies détournées au primat de la connaissance. Le plaisir ne doit pas s'évanouir derrière la conscience qu'il a (de) lui-même : ce n'est pas une représentation, c'est un événement concret, plein et absolu. Il n'est *pas plus* une qualité de la conscience (de) soi que la conscience (de) soi n'est une qualité du plaisir. Il n'y a *pas plus d'abord* une conscience qui recevrait *ensuite* l'affection « plaisir », comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière. Il y a un être indivisible, indissoluble — non point une substance soutenant ses qualités comme de moindres êtres, mais un être qui est existence de part en part. Le plaisir est l'être de la conscience (de) soi et la conscience (de) soi est la loi d'être du plaisir. C'est ce qu'exprime fort bien Heidegger, lorsqu'il écrit (en parlant du « Dasein », à vrai dire, non de la conscience) : « Le " comment " (*essentia*) de cet être doit, pour autant qu'il est possible en général d'en parler, être conçu à partir de son être (*existentia*). » Cela signifie que la conscience n'est pas produite comme exemplaire singulier d'une possibilité abstraite, mais qu'en surgissant au sein de l'être elle crée et soutient son essence, c'est-à-dire l'agencement synthétique de ses possibilités.

Cela veut dire aussi que le type d'être de la conscience est à l'inverse de celui que nous révèle la preuve ontologique : comme la conscience n'est pas *possible* avant d'être, mais que son être est la source et la condition de toute possibilité, c'est son existence qui implique son essence. Ce que Husserl exprime heureusement en parlant de sa « nécessité de fait ». Pour qu'il y ait une essence du plaisir, il faut qu'il y ait d'abord le *fait* d'une conscience (de) ce plaisir. Et c'est en vain qu'on tenterait d'invoquer de prétendues *lois* de la conscience, dont l'ensemble articulé en constituerait l'essence : une loi est un objet transcendant de connaissance; il peut y avoir conscience de loi, non loi de la conscience. Pour les mêmes raisons, il est impossible d'assigner à une conscience une autre motivation qu'elle-même. Sinon il faudrait concevoir que la conscience, dans la mesure où elle est un effet, est non consciente (de) soi. Il faudrait que, par quelque côté, elle fût sans être consciente (d') être. Nous tomberions dans cette illusion trop fréquente qui fait de la conscience un demi-inconscient ou une passivité. Mais la conscience est conscience de part en part. Elle ne saurait donc être limitée que par elle-même.

Cette détermination de la conscience par soi ne doit pas être conçue

comme une genèse, comme un devenir, car il faudrait supposer que la conscience est antérieure à sa propre existence. Il ne faut pas non plus concevoir cette création de soi comme un acte. Sinon, en effet, la conscience serait conscience (de) soi comme acte, ce qui n'est pas. La conscience est un plein d'existence et cette détermination de soi par soi est une caractéristique essentielle. Il sera même prudent de ne pas abuser de l'expression « cause de soi », qui laisse supposer une progression, un rapport de soi-cause à soi-effet. Il serait plus juste de dire, tout simplement : la conscience existe par soi. Et par là il ne faut pas entendre qu'elle se « tire du néant ». Il ne saurait y avoir de « néant de conscience » *avant* la conscience. « Avant » la conscience, on ne peut concevoir qu'un plein d'être dont aucun élément ne peut renvoyer à une conscience absente. Pour qu'il y ait néant de conscience, il faut une conscience qui a été et qui n'est plus et une conscience témoin qui pose le néant de la première conscience pour une synthèse de récognitions. La conscience est antérieure au néant et « se tire » de l'être [1].

On aura peut-être quelque peine à accepter ces conclusions. Mais si on les regarde mieux, elles paraîtront parfaitement claires : le paradoxe n'est pas qu'il y ait des existences par soi, mais qu'il n'y ait pas qu'elles. Ce qui est véritablement impensable, c'est l'existence passive, c'est-à-dire une existence qui se perpétue sans avoir la force ni de se produire ni de se conserver. De ce point de vue il n'est rien de plus inintelligible que le principe d'inertie. Et, en effet, d'où « viendrait » la conscience, si elle pouvait « venir » de quelque chose ? Des limbes de l'inconscient ou du physiologique. Mais si l'on se demande comment ces limbes, à leur tour, peuvent exister et d'où ils tirent leur existence, nous nous trouvons ramenés au concept d'existence passive, c'est-à-dire que nous ne pouvons absolument plus comprendre comment ces données non conscientes, qui ne tirent pas leur existence d'elles-mêmes, peuvent cependant la perpétuer et trouver encore la force de produire une conscience. C'est ce que marque assez la grande faveur qu'a connue la preuve « *a contingentia mundi* ».

Ainsi, en renonçant au primat de la connaissance, nous avons découvert l'*être* du connaissant et rencontré l'absolu, cet absolu même que les rationalistes du XVIIe siècle avaient défini et constitué logiquement comme un objet de connaissance. Mais, précisément parce qu'il s'agit d'un absolu d'existence et non de connaissance, il échappe à cette fameuse objection selon laquelle un absolu connu

1. Cela ne signifie nullement que la conscience est le fondement de son être. Mais au contraire, comme nous le verrons plus loin, il y a une contingence plénière de l'être de la conscience. Nous voulons seulement indiquer : 1° que *rien* n'est cause de la conscience ; 2° qu'elle est cause de sa propre manière d'être.

n'est plus un absolu, parce qu'il devient relatif à la connaissance qu'on en prend. En fait, l'absolu est ici non pas le résultat d'une construction logique sur le terrain de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète des expériences. Et il n'est point *relatif* à cette expérience, parce qu'il *est* cette expérience. Aussi est-ce un absolu non substantiel. L'erreur ontologique du rationalisme cartésien, c'est de n'avoir pas vu que, si l'absolu se définit par le primat de l'existence sur l'essence, il ne saurait être conçu comme une substance. La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure « apparence », en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu.

IV

L'ÊTRE DU « PERCIPI »

Il semble que nous soyons parvenu au terme de notre recherche. Nous avions réduit les choses à la totalité liée de leurs apparences, puis nous avons constaté que ces apparences réclamaient un être qui ne fût plus lui-même apparence. Le « *percipi* » nous a renvoyé à un « *percipiens* », dont l'être s'est révélé à nous comme conscience. Ainsi aurions-nous atteint le fondement ontologique de la connaissance, l'être premier à qui toutes les autres apparitions apparaissent, l'absolu par rapport à quoi tout phénomène est relatif. Ce n'est point le sujet, au sens kantien du terme, mais c'est la subjectivité même, l'immanence de soi à soi. Dès à présent, nous avons échappé à l'idéalisme : pour celui-ci l'être est mesuré par la connaissance, ce qui le soumet à la loi de dualité ; il n'y a d'être que *connu*, s'agît-il de la pensée même : la pensée ne s'apparaît qu'à travers ses propres produits, c'est-à-dire que nous ne la saisissons jamais que comme la signification des pensées faites ; et le philosophe en quête de la pensée doit interroger les sciences constituées pour l'en tirer, à titre de condition de leur possibilité. Nous avons saisi, au contraire, un être qui échappe à la connaissance et qui la fonde, une pensée qui ne se donne point comme représentation ou comme signification des pensées exprimées, mais qui est directement saisie en tant qu'elle est — et ce mode de saisissement n'est pas un phénomène de connaissance, mais c'est la structure de l'être. Nous nous trouvons à présent sur le terrain de la phénoménologie husserlienne, bien que Husserl

lui-même n'ait pas toujours été fidèle à son intuition première. Sommes-nous satisfait ? Nous avons rencontré un être transphénoménal, mais est-ce bien l'être auquel renvoyait le phénomène d'être, est-ce bien l'être du phénomène ? Autrement dit l'être de la conscience suffit-il à fonder l'être de l'apparence en tant qu'apparence ? Nous avons arraché son être au phénomène pour le donner à la conscience, et nous comptions qu'elle le lui restituerait ensuite. Le pourra-t-elle ? C'est ce que va nous apprendre un examen des exigences ontologiques du *percipi*.

Notons d'abord qu'il y a un être de la chose perçue en tant qu'elle est perçue. Même si je voulais réduire cette table à une synthèse d'impressions subjectives, au moins faut-il remarquer qu'elle se révèle, *en tant que table*, à travers cette synthèse, qu'elle en est la limite transcendante, la raison et le but. La table est devant la connaissance et ne saurait être assimilée à la connaissance qu'on en prend, sinon elle serait conscience, c'est-à-dire pure immanence, et elle s'évanouirait *comme* table. Pour le même motif, même si une pure distinction de raison doit la séparer de la synthèse d'impressions subjectives à travers laquelle on la saisit, du moins ne peut-elle pas *être* cette synthèse : ce serait la réduire à une activité synthétique de liaison. En tant, donc, que le connu ne peut se résorber dans la connaissance, il faut lui reconnaître un *être*. Cet être, nous dit-on, c'est le *percipi*. Reconnaissons tout d'abord que l'être du *percipi* ne peut se réduire à celui du *percipiens* — c'est-à-dire à la conscience — pas plus que la table ne se réduit à la liaison des représentations. Tout au plus, pourrait-on dire qu'il est *relatif* à cet être. Mais cette *relativité* ne dispense pas d'une inspection de l'être du *percipi*.

Or, le mode du *percipi* est le *passif*. Si donc l'être du phénomène réside dans son *percipi*, cet être est passivité. Relativité et passivité, telles seraient les structures caractéristiques de l'*esse* en tant que celui-ci se réduirait au *percipi*. Qu'est-ce que la passivité ? Je suis passif lorsque je reçois une modification dont je ne suis pas l'origine — c'est-à-dire ni le fondement ni le créateur. Ainsi mon être supporte-t-il une manière d'être dont il n'est pas la source. Seulement, pour supporter, encore faut-il que j'existe et, de ce fait, mon existence se situe toujours au-delà de la passivité. « Supporter passivement », par exemple, est une conduite que je *tiens* et qui engage ma liberté aussi bien que « rejeter résolument ». Si je dois être pour toujours « celui-qui-a-été-offensé », il faut que je persévère dans mon être, c'est-à-dire que je m'affecte moi-même de l'existence. Mais, par là même, je reprends à mon compte, en quelque sorte, et j'assume mon offense, je cesse d'être passif vis-à-vis d'elle. D'où cette alternative : ou bien je ne suis pas passif en mon être, alors je deviens le fondement de mes affections même si tout d'abord je n'en ai pas été l'origine — ou bien je suis affecté de passivité jusqu'en mon

existence, mon être est un être reçu et alors tout tombe dans le néant. Ainsi la passivité est un phénomène doublement relatif : relatif à l'activité de celui qui agit et à l'existence de celui qui pâtit. Cela implique que la passivité ne saurait concerner l'être même de l'existant passif : elle est une relation d'un être à un autre être et non d'un être à un néant. Il est impossible que le *percipere affecte* le *perceptum* de l'être, car pour être affecté il faudrait que le *perceptum* fût déjà donné en quelque façon, donc qu'il existe avant d'avoir reçu l'être. On peut concevoir une *création*, à la condition que l'être créé se reprenne, s'arrache au créateur pour se refermer sur soi aussitôt et assumer son être : c'est en ce sens qu'un livre existe *contre* son auteur. Mais si l'acte de création doit se continuer indéfiniment, si l'être créé est soutenu jusqu'en ses plus infimes parties, s'il n'a aucune indépendance propre, s'il n'est *en lui-même* que du néant, alors la créature ne se distingue aucunement de son créateur, elle se résorbe en lui ; nous avions affaire à une fausse transcendance et le créateur ne peut même pas avoir l'illusion de sortir de sa subjectivité[1].

D'ailleurs la passivité du patient réclame une passivité égale chez l'agent — c'est ce qu'exprime le principe de l'action et de la réaction : c'est parce qu'on peut broyer, étreindre, couper notre main que notre main peut broyer, couper, étreindre. Quelle est la part de passivité qu'on peut assigner à la perception, à la connaissance ? Elles sont tout activité, tout spontanéité. C'est précisément parce qu'elle est spontanéité pure, parce que rien ne peut mordre sur elle, que la conscience ne peut agir sur rien. Ainsi l'*esse est percipi* exigerait que la conscience, pure spontanéité qui ne peut *agir* sur rien, donne l'être à un néant transcendant en lui conservant son néant d'être : autant d'absurdités. Husserl a tenté de parer à ces objections en introduisant la passivité dans la *noèse* : c'est la *hylé* ou flux pur du vécu et matière des synthèses passives. Mais il n'a fait qu'ajouter une difficulté supplémentaire à celles que nous mentionnions. Voilà réintroduites, en effet, ces données neutres dont nous montrions tout à l'heure l'impossibilité. Sans doute ne sont-elles pas des « contenus » de conscience, mais elles n'en demeurent que plus inintelligibles. La *hylé* ne saurait être, en effet, de la conscience, sinon elle s'évanouirait en translucidité et ne pourrait offrir cette base impressionnelle et résistante qui doit être dépassée vers l'objet. Mais si elle n'appartient pas à la conscience, d'où tire-t-elle son être et son opacité ? Comment peut-elle garder à la fois la résistance opaque des choses et la subjectivité de la pensée ? Son *esse* ne peut lui venir d'un *percipi* puisqu'elle n'est même pas perçue, puisque la conscience la transcende vers les objets. Mais si elle le tire d'elle seule, nous retrouvons

1. C'est pour cette raison que la doctrine cartésienne de la substance trouve son achèvement logique dans le spinozisme.

le problème insoluble du rapport de la conscience avec des existants indépendants d'elle. Et si même on accordait à Husserl qu'il y a une couche hylétique de la noèse, on ne saurait concevoir comment la conscience peut transcender ce subjectif vers l'objectivité. En donnant à la *hylé* les caractères de la chose et les caractères de la conscience, Husserl a cru faciliter le passage de l'une à l'autre, mais il n'est arrivé qu'à créer un être hybride que la conscience refuse et qui ne saurait faire partie du monde.

Mais, en outre, nous l'avons vu, le *percipi* implique que la loi d'être du *perceptum* est la relativité. Peut-on concevoir que l'être du connu soit relatif à la connaissance ? Que peut signifier la relativité d'être, pour un existant, sinon que cet existant a son être en autre chose qu'en lui-même, c'est-à-dire *en un existant qu'il n'est pas* ? Certes il ne serait pas inconcevable qu'un être fût extérieur à soi, si l'on entendait par là que cet être est *sa propre* extériorité. Mais ce n'est pas le cas ici. L'être perçu est devant la conscience, elle ne peut l'atteindre et il ne peut y pénétrer et, comme il est coupé d'elle, il existe coupé de sa propre existence. Il ne servirait à rien d'en faire un irréel, à la manière de Husserl ; même à titre d'irréel, il faut bien qu'il existe.

Ainsi les deux déterminations de *relativité* et de *passivité*, qui peuvent concerner des manières d'être, ne sauraient en aucun cas s'appliquer à l'être. L'*esse* du phénomène ne saurait être son *percipi*. L'être transphénoménal de la conscience ne saurait fonder l'être transphénoménal du phénomène. On voit l'erreur des phénoménistes : ayant réduit, à juste titre, l'objet à la série liée de ses apparitions, ils ont cru avoir réduit son être à la succession de ses manières d'être et c'est pourquoi ils l'ont expliqué par des concepts qui ne peuvent s'appliquer qu'à des manières d'être, car ils désignent des relations entre une pluralité d'êtres déjà existants.

V

LA PREUVE ONTOLOGIQUE

On ne fait pas à l'être sa part : nous croyions être dispensé d'accorder la transphénoménalité à l'être du phénomène, parce que nous avons découvert la transphénoménalité de l'être de la conscience. Nous allons voir, tout au contraire, que cette transphénoménalité même exige celle de l'être du phénomène. Il y a une « preuve ontologique » à tirer non du *cogito* réflexif, mais de l'être *préréflexif* du *percipiens*. C'est ce que nous allons tenter d'exposer à présent.

Toute conscience est conscience *de* quelque chose. Cette définition

de la conscience peut être prise en deux sens bien distincts : ou bien nous entendons par là que la conscience est constitutive de l'être de son objet, ou bien cela signifie que la conscience en sa nature la plus profonde est rapport à un être transcendant. Mais la première acception de la formule se détruit d'elle-même : être conscience *de* quelque chose c'est être en face d'une présence concrète et pleine qui *n'est pas* la conscience. Sans doute peut-on avoir conscience d'une absence. Mais cette absence paraît nécessairement sur fond de présence. Or, nous l'avons vu, la conscience est une subjectivité réelle et l'impression est une plénitude subjective. Mais cette subjectivité ne saurait sortir de soi pour poser un objet transcendant en lui conférant la plénitude impressionnelle. Si donc l'on veut à tout prix que l'être du phénomène dépende de la conscience, il faut que l'objet se distingue de la conscience non par sa *présence*, mais par son *absence*, non par sa plénitude, mais par son néant. Si l'être appartient à la conscience, l'objet n'est pas la conscience non dans la mesure où il est un autre être, mais dans celle où il est un non-être. C'est le recours à l'infini, dont nous parlions dans la première section de cet ouvrage. Pour Husserl, par exemple, l'animation du noyau hylétique par les seules intentions qui peuvent trouver leur remplissement (*Erfüllung*) dans cette hylé ne saurait suffire à nous faire sortir de la subjectivité. Les intentions véritablement objectivantes, ce sont les intentions vides, celles qui visent par-delà l'apparition présente et subjective la totalité infinie de la série d'apparitions. Entendons, en outre, qu'elles les visent en tant qu'elles ne peuvent jamais être données toutes à la fois. C'est l'impossibilité de principe pour les termes en nombre infini de la série d'exister en même temps devant la conscience en même temps que l'absence réelle de tous ces termes, sauf un, qui est le fondement de l'objectivité. Présentes, ces impressions — fussent-elles en nombre infini — se fondraient dans le subjectif, c'est leur absence qui leur donne l'être objectif. Ainsi l'être de l'objet est un pur non-être. Il se définit comme un *manque*. C'est ce qui se dérobe, ce qui, par principe, ne sera jamais donné, ce qui se livre par profils fuyants et successifs. Mais comment le non-être peut-il être le fondement de l'être? Comment le subjectif absent et *attendu* devient-il par là l'objectif? Une grande joie que j'espère, une douleur que je redoute acquièrent de ce fait une certaine transcendance, je l'accorde. Mais cette transcendance dans l'immanence ne nous fait pas sortir du subjectif. Il est vrai que les choses se donnent par profils — c'est-à-dire tout simplement par apparitions. Et il est vrai que chaque apparition renvoie à d'autres apparitions. Mais chacune d'elles est déjà à elle toute seule un *être transcendant*, non une matière impressionnelle subjective — une *plénitude d'être*, non un manque — une *présence*, non une absence. C'est en vain qu'on tentera un tour de passe-passe, en fondant la *réalité* de l'objet sur la plénitude subjective

impressionnelle et son *objectivité* sur le non-être : jamais l'objectif ne sortira du subjectif, ni le transcendant de l'immanence, ni l'être du non-être. Mais, dira-t-on, Husserl définit précisément la conscience comme une transcendance. En effet : c'est là ce qu'il pose ; et c'est sa découverte essentielle. Mais dès le moment qu'il fait du *noème* un irréel, corrélatif de la *noèse*, et dont l'*esse* est un *percipi*, il est totalement infidèle à son principe.

La conscience est conscience *de* quelque chose : cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience ; c'est-à-dire que la conscience naît *portée sur* un être qui n'est pas elle. C'est ce que nous appelons la preuve ontologique. On répondra sans doute que l'exigence de la conscience ne prouve pas que cette exigence doive être satisfaite. Mais cette objection ne saurait valoir contre une analyse de ce que Husserl appelle intentionnalité et dont il a méconnu le caractère essentiel. Dire que la conscience est conscience de quelque chose cela signifie qu'il n'y a pas d'être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d'être intuition révélante de quelque chose, c'est-à-dire d'un être transcendant. Non seulement la subjectivité pure échoue à se transcender pour poser l'objectif, si elle est donnée d'abord, mais encore une subjectivité « pure » s'évanouirait. Ce qu'on peut nommer proprement subjectivité, c'est la conscience (de) conscience. Mais il faut que cette conscience (d'être) conscience se qualifie en quelque façon et elle ne peut se qualifier que comme intuition révélante, sinon elle n'est rien. Or, une intuition révélante implique un révélé. La subjectivité absolue ne peut se constituer qu'en face d'un révélé, l'immanence ne peut se définir que dans la saisie d'un transcendant. On croira retrouver ici comme un écho de la réfutation kantienne de l'idéalisme problématique. Mais c'est bien plutôt à Descartes qu'il faut penser. Nous sommes ici sur le plan de l'être, non de la connaissance : il ne s'agit pas de montrer que les phénomènes du sens interne impliquent l'existence de phénomènes objectifs et spatiaux, mais que la conscience implique dans son être un être non conscient et transphénoménal. En particulier il ne servirait à rien de répondre qu'en effet la subjectivité implique l'objectivité et qu'elle se constitue elle-même en constituant l'objectif : nous avons vu que la subjectivité est impuissante à constituer l'objectif. Dire que la conscience est conscience *de* quelque chose, c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation révélée d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle.

Ainsi nous étions parti de la pure apparence et nous sommes arrivé en plein être. La conscience est un être dont l'existence pose l'essence, et, inversement, elle est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame *d'être*. L'être est partout. Certes, nous pourrions appliquer à la conscience la

définition que Heidegger réserve au *Dasein* et dire qu'elle est un être pour lequel il est dans son être question de son être, mais il faudrait la compléter et la formuler à peu près ainsi : *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui.*

Il est bien entendu que cet être n'est autre que l'être transphénoménal des phénomènes et non un être nouménal qui se cacherait derrière eux. C'est l'être de cette table, de ce paquet de tabac, de la lampe, plus généralement l'être du monde qui est impliqué par la conscience. Elle exige simplement que l'être de ce qui *apparaît* n'existe pas *seulement* en tant qu'il apparaît. L'être transphénoménal de ce qui est *pour la conscience* est lui-même *en soi.*

VI

L'ÊTRE EN SOI

Nous pouvons à présent donner quelques précisions sur le *phénomène d'être* que nous avons consulté pour établir nos remarques précédentes. La conscience est révélation-révélée des existants et les existants comparaissent devant la conscience sur le fondement de leur être. Toutefois, la caractéristique de l'être d'un existant, c'est de ne pas se dévoiler *lui-même*, en personne, à la conscience ; on ne peut pas dépouiller un existant de son être, l'être est le fondement toujours présent de l'existant, il est partout en lui et nulle part, il n'y a pas d'être qui ne soit être d'une manière d'être et qu'on ne saisisse à travers la manière d'être qui le manifeste et le voile en même temps. Toutefois, la conscience peut toujours dépasser l'existant, non point vers son être, mais vers le *sens* de cet être. C'est ce qui fait qu'on peut l'appeler ontico-ontologique, puisqu'une caractéristique fondamentale de sa transcendance, c'est de transcender l'ontique vers l'ontologique. Le sens de l'être de l'existant, en tant qu'il se dévoile à la conscience, c'est le phénomène d'être. Ce sens a lui-même un être, sur le fondement de quoi il se manifeste. C'est de ce point de vue qu'on peut entendre le fameux argument de la scolastique, selon lequel il y avait un cercle vicieux dans toute proposition qui concernait l'être, puisque tout jugement sur l'être impliquait déjà l'être. Mais en fait il n'y a pas de cercle vicieux car il n'est pas nécessaire de dépasser à nouveau l'être de ce sens vers son sens : le sens de l'être vaut pour l'être de tout phénomène, y compris son être propre. Le phénomène d'être n'est pas l'être, nous l'avons déjà marqué. Mais il indique l'être et l'exige — quoique, à vrai dire, la

preuve ontologique que nous mentionnions plus haut ne vaille pas *spécialement* ni *uniquement* pour lui : il y a *une* preuve ontologique valable pour tout le domaine de la conscience. Mais cette preuve suffit à justifier tous les enseignements que nous pourrons tirer du phénomène d'être. Le phénomène d'être, comme tout phénomène premier, est immédiatement dévoilé à la conscience. Nous en avons à chaque instant ce que Heidegger appelle une compréhension préontologique, c'est-à-dire qui ne s'accompagne pas de fixation en concepts et d'élucidation. Il s'agit donc pour nous, à présent, de consulter ce phénomène et d'essayer de fixer par ce moyen le sens de l'être. Il faut remarquer toutefois :

1° que cette élucidation du sens de l'être ne vaut que pour l'être du phénomène. L'être de la conscience étant radicalement autre, son sens nécessitera une élucidation particulière à partir de la révélation-révélée d'un autre type d'être, l'être-pour-soi, que nous définirons plus loin et qui s'oppose à l'être-en-soi du phénomène ;

2° que l'élucidation du sens de l'être en soi que nous allons tenter ici ne saurait être que provisoire. Les aspects qui nous seront révélés impliquent d'autres significations qu'il nous faudra saisir et fixer ultérieurement. En particulier les réflexions qui précèdent ont permis de distinguer deux régions d'être absolument tranchées : l'être du *cogito préréflexif* et l'être du phénomène. Mais, bien que le concept d'être ait ainsi cette particularité d'être scindé en deux régions incommunicables, il faut pourtant expliquer que ces deux régions puissent être placées sous la même rubrique. Cela nécessitera l'inspection de ces deux types d'être et il est évident que nous ne pourrons véritablement saisir le sens de l'un ou de l'autre que lorsque nous pourrons établir leurs véritables rapports avec la notion de l'être en général, et les relations qui les unissent. Nous avons établi en effet, par l'examen de la conscience non positionnelle (de) soi, que l'être du phénomène ne pouvait en aucun cas *agir* sur la conscience. Par là, nous avons écarté une conception *réaliste* des rapports du phénomène avec la conscience. Mais nous avons montré aussi, par l'examen de la spontanéité du *cogito* non réflexif, que la conscience ne pouvait sortir de sa subjectivité, si celle-ci lui était donnée d'abord, et qu'elle ne pouvait agir sur l'être transcendant ni comporter sans contradiction les éléments de passivité nécessaires pour pouvoir constituer à partir d'eux un être transcendant : nous avons écarté ainsi la solution *idéaliste* du problème. Il semble que nous nous soyons fermé toutes les portes et que nous nous soyons condamné à regarder l'être transcendant et la conscience comme deux totalités closes et sans communication possible. Il nous faudra montrer que le problème comporte une autre solution, par delà le réalisme et l'idéalisme.

Toutefois, il est un certain nombre de caractéristiques qui peuvent

être fixées immédiatement parce qu'elles ressortent d'elles-mêmes, pour la plupart, de ce que nous venons de dire.

La claire vision du phénomène d'être a été obscurcie souvent par un préjugé très général que nous nommerons le créationnisme. Comme on supposait que Dieu avait donné l'être au monde, l'être paraissait toujours entaché d'une certaine passivité. Mais une création *ex nihilo* ne peut expliquer le surgissement de l'être, car si l'être est conçu dans une subjectivité, fût-elle divine, il demeure un mode d'être intrasubjectif. Il ne saurait y avoir, dans cette subjectivité, même la *représentation* d'une objectivité et par conséquent elle ne saurait même s'affecter de la *volonté* de créer de l'objectif. D'ailleurs l'être, fût-il posé soudain hors du subjectif par la fulguration dont parle Leibniz, il ne peut s'affirmer comme être qu'envers et contre son créateur, sinon il se fond en lui : la théorie de la création continuée, en ôtant à l'être ce que les Allemands appellent la « Selbstständigkeit », le fait s'évanouir dans la subjectivité divine. Si l'être existe en face de Dieu, c'est qu'il est son propre support, c'est qu'il ne conserve pas la moindre trace de la création divine. En un mot, même s'il avait été créé, l'être-en-soi serait *inexplicable* par la création, car il reprend son être par delà celle-ci. Cela équivaut à dire que l'être est incréé. Mais il ne faudrait pas en conclure que l'être se crée lui-même, ce qui supposerait qu'il est antérieur à soi. L'être ne saurait être *causa sui* à la manière de la conscience. L'être est *soi*. Cela signifie qu'il n'est ni passivité ni activité. L'une et l'autre de ces notions sont *humaines* et désignent des conduites humaines ou les instruments des conduites humaines. Il y a activité lorsqu'un être conscient dispose des moyens en vue d'une fin. Et nous appelons passifs les objets sur lesquels s'exerce notre activité, en tant qu'ils ne visent pas spontanément la fin à laquelle nous les faisons servir. En un mot, l'homme est actif et les moyens qu'il emploie sont dits passifs. Ces concepts, portés à l'absolu, perdent toute signification. En particulier, l'être n'est pas actif : pour qu'il y ait une fin et des moyens, il faut qu'il y ait de l'être. A plus forte raison ne saurait-il être passif, car pour être passif il faut être. La consistance-en-soi de l'être est par delà l'actif comme le passif. Il est également par delà la négation comme l'affirmation. L'affirmation est toujours affirmation *de* quelque chose, c'est-à-dire que l'acte affirmatif se distingue de la chose affirmée. Mais si nous supposons une affirmation dans laquelle l'affirmé vient remplir l'affirmant et se confond avec lui, cette affirmation ne peut pas s'affirmer, par trop de plénitude et par inhérence immédiate du noème à la noèse. C'est bien là ce qu'est l'être, si nous le définissons, pour rendre les idées plus claires, par rapport à la conscience : il est le noème dans la noèse, c'est-à-dire l'inhérence à soi sans la moindre distance. De ce point de vue, il ne faudrait pas l'appeler « immanence », car l'immanence est malgré

tout *rapport* à soi, elle est le plus petit recul qu'on puisse prendre de soi à soi. Mais l'être n'est pas rapport à soi, il est *soi*. Il est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir, parce qu'il s'est empâté de soi-même. Tout se passe comme si pour libérer l'affirmation *de* soi du sein de l'être il fallait une décompression d'être. N'entendons pas d'ailleurs que l'être est *une* affirmation de soi indifférenciée : l'indifférenciation de l'en-soi est par delà une infinité d'affirmations de soi, dans la mesure où il y a une infinité de manières de s'affirmer. Nous résumerons ces premiers résultats en disant que *l'être est en soi*.

Mais si l'être est en soi, cela signifie qu'il ne renvoie pas à soi, comme la conscience (de) soi : ce *soi*, il l'est. Il l'est au point que la réflexion perpétuelle qui constitue le soi se fond en une identité. C'est pourquoi l'être est, au fond, par delà le *soi* et notre première formule ne peut être qu'une approximation due aux nécessités du langage. En fait, l'être est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même. C'est ce que nous exprimerons mieux en disant que *l'être est ce qu'il est*. Cette formule, en apparence, est strictement analytique. En fait, elle est loin de se ramener au principe d'identité, en tant que celui-ci est le principe inconditionné de tous les jugements analytiques. D'abord, elle désigne une région singulière de l'être : celle de *l'être en soi*. Nous verrons que l'être du *pour soi* se définit au contraire comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est. Il s'agit donc ici d'un principe régional et, comme tel, synthétique. En outre, il faut opposer cette formule : l'être en soi *est* ce qu'il est, à celle qui désigne l'être de la conscience : celle-ci, en effet, nous le verrons, *a à être* ce qu'elle est. Ceci nous renseigne sur l'acception spéciale qu'il faut donner au « est » de la phrase « l'être *est* ce qu'il est ». Du moment qu'il existe des êtres qui ont à être ce qu'ils sont, le fait d'être ce qu'on est n'est nullement une caractéristique purement axiomatique : il est un principe contingent de l'être en soi. En ce sens, le principe d'identité, principe des jugements analytiques, est aussi un principe régional synthétique de l'être. Il désigne l'opacité de l'être-en-soi. Cette opacité ne tient pas de notre *position* par rapport à l'en-soi, au sens où nous serions obligés de *l'apprendre* et de *l'observer* parce que nous sommes « dehors ». L'être-en-soi n'a point de *dedans* qui s'opposerait à un *dehors* et qui serait analogue à un jugement, à une loi, à une conscience de soi. L'en-soi n'a pas de secret : il est *massif*. En un sens, on peut le désigner comme une synthèse. Mais c'est la plus indissoluble de toutes : la synthèse de soi avec soi. Il en résulte évidemment que l'être est isolé dans son être et qu'il n'entretient aucun rapport avec ce qui n'est pas lui. Les passages, les devenirs, tout ce qui permet de dire que l'être n'est pas encore ce qu'il sera et qu'il est déjà ce qu'il n'est pas, tout cela lui est refusé par principe. Car l'être est l'être du devenir et de ce fait il est par delà le

devenir. Il est ce qu'il est, cela signifie que, par lui-même, il ne saurait même pas ne pas être ce qu'il n'est pas ; nous avons vu en effet qu'il n'enveloppait aucune négation. Il est pleine positivité. Il ne connaît donc pas *l'altérité* : il ne se pose jamais comme *autre* qu'un autre être ; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre. Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être. De ce point de vue nous verrons plus tard qu'il échappe à la temporalité. Il est, et quand il s'effondre on ne peut même pas dire qu'il n'est plus. Ou, du moins, c'est une conscience qui peut prendre conscience de lui comme n'étant plus, précisément parce qu'elle est temporelle. Mais lui-même n'existe pas comme un manque là où il était : la pleine positivité d'être s'est reformée sur son effondrement. Il était et à présent d'autres êtres sont : voilà tout.

Enfin — ce sera notre troisième caractéristique — l'être-en-soi *est*. Cela signifie que l'être ne peut être ni dérivé du possible, ni ramené au nécessaire. La nécessité concerne la liaison des propositions idéales mais non celle des existants. Un existant phénoménal ne peut jamais être dérivé d'un autre existant, en tant qu'il est existant. C'est ce qu'on appelle la *contingence* de l'être-en-soi. Mais l'être-en-soi ne peut pas non plus être dérivé d'un *possible*. Le possible est une structure du *pour-soi*, c'est-à-dire qu'il appartient à l'autre région d'être. L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible, il *est*. C'est ce que la conscience exprimera — en termes anthropomorphiques — en disant qu'il est *de trop*, c'est-à-dire qu'elle ne peut absolument le dériver de *rien*, ni d'un autre être, ni d'un possible, ni d'une loi nécessaire. Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité.

L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est. Voilà les trois caractères que l'examen provisoire du phénomène d'être nous permet d'assigner à l'être des phénomènes. Pour l'instant, il nous est impossible de pousser plus loin notre investigation. Ce n'est pas l'examen de l'en-soi — qui n'est jamais que ce qu'il est — qui nous permettra d'établir et d'expliquer ses relations avec le pour-soi. Ainsi, nous sommes parti des « apparitions » et nous avons été conduit progressivement à poser deux types d'être : l'en-soi et le pour-soi, sur lesquels nous n'avons encore que des renseignements superficiels et incomplets. Une foule de questions demeurent encore sans réponse : quel est le *sens* profond de ces deux types d'être ? Pour quelles raisons appartiennent-ils l'un et l'autre à *l'être* en général ? Quel est le sens de l'être, en tant qu'il comprend en lui ces deux régions d'être radicalement tranchées ? Si l'idéalisme et le réalisme échouent l'un et l'autre à expliquer les rapports qui unissent en fait ces régions en droit incommunicables, quelle autre solution peut-on donner à ce problème ? et comment l'être du phénomène peut-il être transphénoménal ?

C'est pour tenter de répondre à ces questions que nous avons écrit le présent ouvrage.

Première partie

LE PROBLÈME DU NÉANT

CHAPITRE PREMIER

L'origine de la négation

I

L'INTERROGATION

Nos recherches nous ont conduit au sein de l'être. Mais aussi elles ont abouti à une impasse puisque nous n'avons pu établir de liaison entre les deux régions d'être que nous avons découvertes. C'est sans doute que nous avions choisi une mauvaise perspective pour conduire notre enquête. Descartes s'est trouvé en face d'un problème analogue lorsqu'il dut s'occuper des relations de l'âme avec le corps. Il conseillait alors d'en chercher la solution sur le terrain de fait où s'opérait l'union de la substance pensante avec la substance étendue, c'est-à-dire dans l'imagination. Le conseil est précieux : certes notre souci n'est pas celui de Descartes et nous ne concevons pas l'imagination comme lui. Mais ce qu'on peut retenir, c'est qu'il ne convient pas de séparer d'abord les deux termes d'un rapport pour essayer de les rejoindre ensuite : le rapport est synthèse. Par suite les *résultats* de l'analyse ne sauraient se recouvrir avec les *moments* de cette synthèse. M. Laporte dit que l'on abstrait lorsqu'on pense à l'état isolé ce qui n'est point fait pour exister isolément. Le concret, par opposition, est une totalité qui peut exister par soi seule. Husserl est du même avis : pour lui, le rouge est un abstrait car la couleur ne saurait exister sans la figure. Par contre la « chose » temporo-spatiale, avec toutes ses déterminations, est un concret. De ce point de vue, la conscience est un abstrait, puisqu'elle recèle en elle-même une origine ontologique vers l'en-soi et, réciproquement, le phénomène est un abstrait aussi puisqu'il doit « paraître » à la conscience. Le concret ne saurait être que la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène ne constituent que des moments. Le

concret, c'est l'homme dans le monde avec cette union spécifique de l'homme au monde que Heidegger, par exemple, nomme « être-dans le monde ». Interroger « l'expérience », comme Kant, sur ses conditions de possibilité, effectuer une réduction phénoménologique, comme Husserl, qui réduira le monde à l'état de corrélatif noématique de la conscience, c'est commencer délibérément par l'abstrait. Mais on ne parviendra pas plus à restituer le concret par la sommation ou l'organisation des éléments qu'on en a abstraits, qu'on ne peut, dans le système de Spinoza, atteindre la substance par la sommation infinie de ses modes. La relation des régions d'être est un jaillissement primitif et qui fait partie de la structure même de ces êtres. Or nous la découvrons dès notre première inspection. Il suffit d'ouvrir les yeux et d'interroger en toute naïveté cette totalité qu'est l'homme-dans-le-monde. C'est par la description de cette totalité que nous pourrons répondre à ces deux questions : 1° Quel est le rapport synthétique que nous nommons l'être-dans-le-monde ? 2° Que doivent être l'homme et le monde pour que le rapport soit possible entre eux ? A vrai dire, les deux questions débordent l'une sur l'autre et nous ne pouvons espérer y répondre séparément. Mais chacune des conduites humaines, étant conduite de l'homme dans le monde, peut nous livrer à la fois l'homme, le monde et le rapport qui les unit, à la condition que nous envisagions ces conduites comme des réalités objectivement saisissables et non comme des affections subjectives qui ne se découvriraient qu'au regard de la réflexion.

Nous ne nous bornerons pas à l'étude d'une seule conduite. Nous essaierons au contraire d'en décrire plusieurs et de pénétrer, de conduite en conduite, jusqu'au sens profond de la relation « homme-monde ». Mais il convient avant tout de choisir une conduite première qui puisse nous servir de fil conducteur dans notre recherche.

Or cette recherche même nous fournit la conduite désirée : cet homme que *je* suis, si je le saisis tel qu'il est en ce moment dans le monde, je constate qu'il se tient devant l'être dans une attitude interrogative. Au moment même où je demande : « Est-il une conduite qui puisse me révéler le rapport de l'homme avec le monde ? », je pose une question. Cette question je puis la considérer d'une façon objective, car il importe peu que le questionnant soit moi-même ou le lecteur qui me lit et qui questionne avec moi. Mais d'autre part, elle n'est pas simplement l'ensemble objectif des mots tracés sur cette feuille : elle est indifférente aux signes qui l'expriment. En un mot, c'est une attitude humaine pourvue de signification. Que nous révèle cette attitude ?

Dans toute question nous nous tenons en face d'un être que nous interrogeons. Toute question suppose donc un être qui questionne et un être qu'on questionne. Elle n'est pas le rapport primitif de l'homme à l'être-en-soi, mais au contraire elle se tient dans les limites de ce rapport et elle le suppose. D'autre part nous interrogeons l'être

interrogé *sur* quelque chose. Ce *sur quoi* j'interroge l'être participe à la transcendance de l'être : j'interroge l'être sur ses manières d'être ou sur son être. De ce point de vue la question est une variété de l'attente : j'attends une réponse de l'être interrogé. C'est-à-dire que, sur le fond d'une familiarité préinterrogative avec l'être, j'attends de cet être un dévoilement de son être ou de sa manière d'être. La réponse sera un oui ou un non. C'est l'existence de ces deux possibilités également objectives et contradictoires qui distingue par principe la question de l'affirmation ou de la négation. Il existe des questions qui ne comportent pas, en apparence, de réponse négative — comme, par exemple, celle que nous posions plus haut : « Que nous révèle cette attitude ? » Mais, en fait, on voit qu'il est toujours possible de répondre par « Rien » ou « Personne » ou « Jamais » à des questions de ce type. Ainsi, au moment où je demande : « Est-il une conduite qui puisse me révéler le rapport de l'homme avec le monde ? », j'admets *par principe* la possibilité d'une réponse négative telle que : « Non, une pareille conduite n'existe pas. » Cela signifie que nous acceptons d'être mis en face du fait transcendant de la non-existence d'une telle conduite. On sera peut-être tenté de ne pas croire à l'existence objective d'un non-être ; on dira simplement que le fait, en ce cas, me renvoie à ma subjectivité : j'apprendrais de l'être transcendant que la conduite cherchée est une pure fiction. Mais, tout d'abord, appeler cette conduite une pure fiction, c'est masquer la négation sans l'ôter. « Etre pure fiction » équivaut ici à « n'être qu'une fiction ». Ensuite, détruire la réalité de la négation, c'est faire s'évanouir la réalité de la réponse. Cette réponse, en effet, c'est l'être même qui me la donne, c'est donc lui qui me dévoile la négation. Il existe donc, pour le questionnant, la possibilité permanente et objective d'une réponse négative. Par rapport à cette possibilité le questionnant, du fait même qu'il questionne, se pose comme en état de non-détermination : il *ne sait pas* si la réponse sera affirmative ou négative. Ainsi la question est un pont jeté entre deux non-êtres : non-être du savoir en l'homme, possibilité de non-être dans l'être transcendant. Enfin la question implique l'existence d'une vérité. Par la question même, le questionnant affirme qu'il attend une réponse objective, telle qu'on en puisse dire : « C'est ainsi et non autrement. » En un mot la vérité, à titre de différenciation de l'être, introduit un troisième non-être comme déterminant de la question : le non-être de limitation. Ce triple non-être conditionne toute interrogation et, en particulier, l'interrogation métaphysique — qui est *notre* interrogation.

Nous étions parti à la recherche de l'être et il nous semblait avoir été conduit au sein de l'être par la série de nos interrogations. Or, voilà qu'un coup d'œil jeté sur l'interrogation elle-même, au moment où nous pensions toucher au but, nous révèle tout à coup que nous sommes environnés de néant. C'est la possibilité permanente du non-

être, hors de nous et en nous, qui conditionne nos questions sur l'être. Et c'est encore le non-être qui va circonscrire la réponse : ce que l'être *sera* s'enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu'il *n'est pas*. Quelle que soit cette réponse, elle pourra se formuler ainsi : « L'être est *cela* et, en dehors de cela, *rien*. »

Ainsi une nouvelle composante du réel vient de nous apparaître : le non-être. Notre problème se complique d'autant, car nous n'avons plus seulement à traiter des rapports de l'être humain à l'être en soi, mais aussi des rapports de l'être avec le non-être et de ceux du non-être humain avec le non-être transcendant. Mais regardons-y mieux.

II

LES NÉGATIONS

On va nous objecter que l'être en soi ne saurait fournir de réponses négatives. Ne disions-nous pas nous-même qu'il était par-delà l'affirmation comme la négation ? D'ailleurs l'expérience banale réduite à elle-même ne semble pas nous dévoiler de non-être. Je pense qu'il y a quinze cents francs dans mon portefeuille et je n'en trouve plus que treize cents : cela ne signifie point, nous dira-t-on, que l'expérience m'ait découvert le non-être de quinze cents francs mais tout simplement que j'ai compté treize billets de cent francs. La négation proprement dite m'est imputable, elle apparaîtrait seulement au niveau d'un acte judicatoire par lequel j'établirais une comparaison entre le résultat escompté et le résultat obtenu. Ainsi la négation serait simplement une qualité du jugement et l'attente du questionnant serait une attente du jugement-réponse. Quant au néant, il tirerait son origine des jugements négatifs, ce serait un concept établissant l'unité transcendante de tous ces jugements, une fonction propositionnelle du type : « X n'est pas. » On voit où conduit cette théorie : on vous fait remarquer que l'être-en-soi est pleine positivité et ne contient en lui même aucune négation. Ce jugement négatif, d'autre part, à titre d'acte subjectif, est assimilé rigoureusement au jugement affirmatif : on ne voit pas que Kant, par exemple, ait distingué dans sa texture interne l'acte judicatoire négatif de l'acte affirmatif ; dans les deux cas on opère une synthèse de concepts ; simplement cette synthèse, qui est un événement concret et plein de la vie psychique, s'opère ici au moyen de la copule « est » — et là au moyen de la copule « n'est pas » : de la même façon, l'opération manuelle de triage (séparation) et l'opération manuelle d'assemblage (union) sont deux conduites objectives qui possèdent la même réalité

de fait. Ainsi la négation serait « au bout » de l'acte judicatif sans être, pour autant, « dans » l'être. Elle est comme un irréel enserré entre deux pleines réalités dont aucune ne la revendique : l'être-en-soi interrogé sur la négation renvoie au jugement, puisqu'il n'est que ce qu'il est — et le jugement, entière positivité psychique, renvoie à l'être puisqu'il formule une négation concernant l'être et, par conséquent, transcendante. La négation, résultat d'opérations psychiques concrètes, soutenue dans l'existence par ces opérations mêmes, incapable d'exister par soi, a l'existence d'un corrélatif noématique, son *esse* réside tout juste dans son *percipi*. Et le néant, unité conceptuelle des jugements négatifs, ne saurait avoir la moindre réalité si ce n'est celle que les Stoïciens conféraient à leur « lecton ». Pouvons-nous accepter cette conception ?

La question peut se poser en ces termes : la négation comme structure de la proposition judicative est-elle à l'origine du néant — ou, au contraire, est-ce le néant, comme structure du réel, qui est l'origine et le fondement de la négation ? Ainsi le problème de l'être nous a renvoyé à celui de la question comme attitude humaine et le problème de la question nous renvoie à celui de l'être de la négation.

Il est évident que le non-être apparaît toujours dans les limites d'une attente humaine. C'est parce que je m'attends à trouver quinze cents francs que je n'en trouve *que* treize cents. C'est parce que le physicien *attend* telle vérification de son hypothèse que la nature peut lui dire non. Il serait donc vain de nier que la négation apparaisse sur le fond primitif d'un rapport de l'homme au monde ; le monde ne découvre pas ses non-êtres à qui ne les a d'abord posés comme des possibilités. Mais est-ce à dire que ces non-êtres doivent être réduits à de la pure subjectivité ? Est-ce à dire qu'on doive leur donner l'importance et le type d'existence du « lecton » stoïcien, du noème husserlien ? Nous ne le croyons pas.

Tout d'abord il n'est pas vrai que la négation soit seulement une qualité du jugement ; la question se formule par un jugement interrogatif mais elle n'est pas jugement : c'est une conduite préjudicative ; je peux interroger du regard, du geste ; par l'interrogation je me tiens d'une certaine manière en face de l'être et ce rapport à l'être est un rapport d'être, le jugement n'en est que l'expression facultative. De même ce n'est pas nécessairement un *homme* que le questionneur questionne sur l'être : cette conception de la question, en en faisant un phénomène intersubjectif, la décolle de l'être auquel elle adhère et la laisse en l'air comme pure modalité de dialogue. Il faut concevoir que la question dialoguée est au contraire une espèce particulière du genre « interrogation » et que l'être interrogé n'est pas d'abord un être pensant : si mon auto a une panne, c'est *le carburateur, les bougies,* etc., que j'interroge ; si ma montre s'arrête, je puis interroger l'horloger sur les causes de cet arrêt, mais c'est aux

différents mécanismes de la montre que l'horloger, à son tour, posera des questions. Ce que j'attends du carburateur, ce que l'horloger attend des rouages de la montre, ce n'est pas un jugement, c'est un dévoilement d'être sur le fondement de quoi l'on puisse porter un jugement. Et si *j'attends* un dévoilement d'être, c'est que je suis préparé du même coup à l'éventualité d'un non-être. Si j'interroge le carburateur, c'est que je considère comme possible qu' « *il n'y ait rien* » dans le carburateur. Ainsi ma question enveloppe par nature une certaine compréhension préjudicative du non-être ; elle est, en elle-même, une relation d'être avec le non-être, sur le fond de la transcendance originelle, c'est-à-dire d'une relation d'être avec l'être.

Si, d'ailleurs, la nature propre de l'interrogation est obscurcie par le fait que les questions sont fréquemment posées par un homme à d'autres hommes, il convient de remarquer ici que de nombreuses conduites non judicatives présentent dans sa pureté originelle cette compréhension immédiate du non-être sur fond d'être. Si nous envisageons, par exemple, la *destruction*, il nous faudra bien reconnaître que c'est une *activité* qui pourra sans doute utiliser le jugement comme un instrument mais qui ne saurait être définie comme uniquement ou même principalement judicative. Or elle présente la même structure que l'interrogation. En un sens, certes, l'homme est le seul être par qui une destruction peut être accomplie. Un plissement géologique, un orage ne détruisent pas — ou, du moins, ils ne détruisent pas *directement* : ils modifient simplement la répartition des masses d'êtres. Il n'y a pas *moins* après l'orage qu'avant. Il y a *autre chose*. Et même cette expression est impropre car, pour poser l'altérité, il faut un témoin qui puisse retenir le passé en quelque manière et le comparer au présent sous la forme du « *ne-plus* ». En l'absence de ce témoin, il y a de l'être, avant comme après l'orage : c'est tout. Et si le cyclone peut amener la mort de certains êtres vivants, cette mort ne sera destruction que si elle est vécue comme telle. Pour qu'il y ait destruction, il faut d'abord un rapport de l'homme à l'être, c'est-à-dire une transcendance ; et dans les limites de ce rapport il faut que l'homme saisisse *un* être comme destructible. Cela suppose un découpage limitatif d'un être dans l'être, ce qui, nous l'avons vu à propos de la vérité, est déjà néantisation. L'être considéré est *cela* et, en dehors de cela, *rien*. L'artilleur à qui l'on assigne un objectif prend soin de pointer son canon selon telle direction, *à l'exclusion* de toutes les autres. Mais cela ne serait rien encore si l'être n'était découvert comme *fragile*. Et qu'est-ce que la fragilité sinon une certaine probabilité de non-être pour un être donné dans des circonstances déterminées? Un être est fragile s'il porte en son être une possibilité définie de non-être. Mais derechef c'est par l'homme que la fragilité *arrive* à l'être, car la limitation individualisante que nous mentionnions tout à l'heure est condition

de la fragilité : *un* être est fragile et non pas *tout* l'être qui est au-delà de toute destruction possible. Ainsi le rapport de limitation individualisante que l'homme entretient avec *un* être sur le fond premier de son rapport à l'être fait arriver la fragilité en cet être comme apparition d'une possibilité permanente de non-être. Mais ce n'est pas tout : pour qu'il y ait destructibilité, il faut que l'homme se détermine en face de cette possibilité de non-être, soit positivement, soit négativement ; il faut qu'il prenne les mesures nécessaires pour la réaliser (destruction proprement dite) ou, par une négation du non-être, pour la maintenir toujours au niveau d'une simple possibilité (mesures de protection). Ainsi c'est l'homme qui rend les villes destructibles, précisément parce qu'il les pose comme fragiles et comme précieuses et parce qu'il prend à leur égard un ensemble de mesures de protection. Et c'est à cause de l'ensemble de ces mesures qu'un séisme ou une éruption volcanique peuvent *détruire* ces villes ou ces constructions humaines. Et le sens premier et le but de la guerre sont contenus dans la moindre édification de l'homme. Il faut donc bien reconnaître que la destruction est chose essentiellement humaine et que *c'est l'homme* qui détruit ses villes par l'intermédiaire des séismes ou directement, qui détruit ses bateaux par l'intermédiaire des cyclones ou directement. Mais en même temps il faut avouer que la destruction suppose une compréhension préjudicative du néant en tant que tel et une conduite *en face* du néant. En outre la destruction, bien qu'arrivant à l'être par l'homme, est un *fait objectif* et non une pensée. C'est bien dans l'être de cette potiche que s'est imprimée la fragilité et sa destruction serait un événement irréversible et absolu que je pourrais seulement constater. Il y a une transphénoménalité du non-être comme de l'être. L'examen de la conduite « destruction » nous amène donc aux mêmes résultats que l'examen de la conduite interrogative.

Mais si nous voulons décider à coup sûr, il n'est que de considérer un jugement négatif en lui-même et de nous demander s'il fait apparaître le non-être au sein de l'être ou s'il se borne à fixer une découverte antérieure. J'ai rendez-vous avec Pierre à quatre heures. J'arrive en retard d'un quart d'heure : Pierre est toujours exact ; m'aura-t-il attendu ? Je regarde la salle, les consommateurs et je dis : « Il n'est pas là. » Y a-t-il une intuition de l'absence de Pierre ou bien la négation n'intervient-elle qu'avec le jugement ? A première vue il semble absurde de parler ici d'intuition puisque justement il ne saurait y avoir intuition de *rien* et que l'absence de Pierre est ce rien. Pourtant la conscience populaire témoigne de cette intuition. Ne dit-on pas, par exemple : « J'ai tout de suite vu qu'il n'était pas là » ? S'agit-il d'un simple déplacement de la négation ? Regardons-y de plus près.

Il est certain que le café, par soi-même, avec ses consommateurs, ses tables, ses banquettes, ses glaces, sa lumière, son atmosphère enfumée, et les bruits de voix, de soucoupes heurtées, de pas qui le

remplissent, est un plein d'être. Et toutes les intuitions de détail que je puis avoir sont remplies par ces odeurs, ces sons, ces couleurs, tous phénomènes qui ont un être transphénoménal. Pareillement la présence actuelle de Pierre en un lieu que je ne connais pas est aussi plénitude d'être. Il semble que nous trouvions le plein partout. Mais il faut observer que, dans la perception, il y a toujours constitution d'une forme sur un fond. Aucun objet, aucun groupe d'objets n'est spécialement désigné pour s'organiser en fond ou en forme : tout dépend de la direction de mon attention. Lorsque j'entre dans ce café, pour y chercher Pierre, il se fait une organisation synthétique de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraître. Et cette organisation du café en fond est une première néantisation. Chaque élément de la pièce, personne, table, chaise, tente de s'isoler, de s'enlever sur le fond constitué par la totalité des autres objets et retombe dans l'indifférenciation de ce fond, il se dilue dans ce fond. Car le fond est ce qui n'est vu que par surcroît, ce qui est l'objet d'une attention purement marginale. Ainsi cette néantisation première de toutes les formes, qui paraissent et s'engloutissent dans la totale équivalence d'un *fond*, est la condition nécessaire pour l'apparition de la forme principale, qui est ici la personne de Pierre. Et cette néantisation est donnée à mon intuition, je suis témoin de l'évanouissement successif de tous les objets que je regarde, en particulier des visages, qui me retiennent un instant (« Si c'était Pierre ? ») et qui se décomposent aussitôt précisément parce qu'ils « ne sont pas » le visage de Pierre. Si, toutefois, je découvrais enfin Pierre, mon intuition serait remplie par un élément solide, je serais soudain fasciné par son visage et tout le café s'organiserait autour de lui, en présence discrète. Mais justement Pierre n'est pas là. Cela ne veut point dire que je découvre son absence en quelque lieu précis de l'établissement. En fait Pierre est absent de *tout* le café ; son absence fige le café dans son évanescence, le café demeure *fond*, il persiste à s'offrir comme totalité indifférenciée à ma seule attention marginale, il glisse en arrière, il poursuit sa néantisation. Seulement il se fait fond pour une forme déterminée, il la porte partout au-devant de lui, il me la présente partout et cette forme qui se glisse constamment entre mon regard et les objets solides et réels du café, c'est précisément un évanouissement perpétuel, c'est Pierre s'enlevant comme néant sur le fond de néantisation du café. De sorte que ce qui est offert à l'intuition, c'est un papillotement de néant, c'est le néant du fond, dont la néantisation appelle, exige l'apparition de la forme, et c'est la forme — néant qui glisse comme un *rien* à la surface du fond. Ce qui sert de fondement au jugement : « Pierre n'est pas là », c'est donc bien la saisie intuitive d'une double néantisation. Et, certes, l'absence de Pierre suppose un rapport premier de moi à ce café ; il y a une infinité de gens qui sont sans rapport aucun avec ce

café faute d'une attente réelle qui constate leur absence. Mais, précisément, je m'attendais à voir Pierre et mon attente a fait *arriver* l'absence de Pierre comme un événement réel concernant ce café, c'est un fait objectif, à présent, que cette absence, je l'ai *découverte* et elle se présente comme un rapport synthétique de Pierre à la pièce dans laquelle je le cherche : Pierre absent *hante* ce café et il est la condition de son organisation néantisante en *fond*. Au lieu que les jugements que je peux m'amuser à porter ensuite, tels que « Wellington n'est pas dans ce café, Paul Valéry n'y est pas non plus, etc. », sont de pures significations abstraites, de pures applications du principe de négation, sans fondement réel ni efficacité, et ils ne parviennent pas à établir un rapport *réel* entre le café, Wellington ou Valéry : la relation : « n'est pas » est ici simplement *pensée*. Cela suffit à montrer que le non-être ne vient pas aux choses par le jugement de négation : c'est le jugement de négation au contraire qui est conditionné et soutenu par le non-être.

Comment, d'ailleurs, en serait-il autrement ? Comment pourrions-nous même concevoir la forme négative du jugement si tout est plénitude d'être et positivité ? Nous avions cru, un instant, que la négation pouvait surgir de la comparaison instituée entre le résultat escompté et le résultat obtenu. Mais voyons cette comparaison ; voici un premier jugement, acte psychique concret et positif, qui constate un fait : « Il y a 1 300 francs dans mon portefeuille » et en voici un autre, qui n'est autre chose, lui non plus, qu'une constatation de fait et une affirmation : « Je m'attendais à trouver 1 500 francs. » Voilà donc des faits réels et objectifs, des événements psychiques positifs, des jugements affirmatifs. Où la négation peut-elle trouver place ? Croit-on qu'elle est application pure et simple d'une catégorie ? Et veut-on que l'esprit possède en soi le *non* comme forme de triage et de séparation ? Mais en ce cas, c'est jusqu'au moindre soupçon de négativité qu'on ôte à la négation. Si l'on admet que la catégorie du non, catégorie existant en *fait* dans l'esprit, procédé positif et concret pour brasser et systématiser nos connaissances, est déclenchée soudain par la présence en nous de certains jugements affirmatifs et qu'elle vient soudain marquer de son sceau certaines pensées qui résultent de ces jugements, on aura soigneusement dépouillé, par ces considérations, la négation de toute fonction négative. Car la négation est refus d'existence. Par elle, un être (ou une manière d'être) est posé puis rejeté au néant. Si la négation est catégorie, si elle n'est qu'un tampon indifféremment posé sur certains jugements, où prendra-t-on qu'elle puisse néantir un être, le faire soudain surgir et le nommer pour le rejeter au non-être ? Si les jugements antérieurs sont des constatations de fait, comme celles que nous avons prises en exemple, il faut que la négation soit comme une invention libre, il faut qu'elle nous arrache à ce mur de positivité qui nous enserre : c'est une

brusque solution de continuité qui ne peut en aucun cas *résulter* des affirmations antérieures, un événement original et irréductible. Mais nous sommes ici dans la sphère de la conscience. Et la conscience ne peut produire une négation sinon sous forme de conscience de négation. Aucune catégorie ne peut « habiter » la conscience et y résider à la manière d'une chose. Le *non*, comme brusque découverte intuitive, apparaît comme conscience (d'être) conscience du non. En un mot, s'il y a de l'être partout, ce n'est pas seulement le néant, qui, comme le veut Bergson, est inconcevable : de l'être on ne dérivera jamais la négation. La condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire *non*, c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c'est que le néant *hante* l'être.

Mais d'où vient le néant? Et s'il est la condition première de la conduite interrogative et, plus généralement, de toute enquête philosophique ou scientifique, quel est le rapport premier de l'être humain au néant, quelle est la première conduite néantisante?

III

LA CONCEPTION DIALECTIQUE DU NÉANT

Il est encore trop tôt pour que nous puissions prétendre à dégager le *sens* de ce néant en face duquel l'interrogation nous a tout à coup jeté. Mais il y a quelques précisions que nous pouvons donner dès à présent. Il ne serait pas mauvais en particulier de fixer les rapports de l'être avec le non-être qui le hante. Nous avons constaté en effet un certain parallélisme entre les conduites humaines en face de l'être et celles que l'homme tient en face du néant ; et il nous vient aussitôt la tentation de considérer l'être et le non-être comme deux composantes complémentaires du réel, à la façon de l'ombre et de la lumière : il s'agirait en somme de deux notions rigoureusement contemporaines qui s'uniraient de telle sorte dans la production des existants, qu'il serait vain de les considérer isolément. L'être pur et le non-être pur seraient deux abstractions dont la réunion seule serait à la base de réalités concrètes.

Tel est certainement le point de vue de Hegel. C'est dans la *Logique*, en effet, qu'il étudie les rapports de l'Etre et du Non-Etre et il appelle cette logique « le système des déterminations pures de la pensée ». Et il précise sa définition [1] : « Les pensées, telles qu'on les

1. Introduction à *P.L.*, 2ᵉ éd. E. § XXIV, cité par Lefebvre : *Morceaux choisis*.

représente ordinairement, ne sont pas des pensées pures, car on entend par être pensé un être dont le contenu est un contenu empirique. Dans la logique, les pensées sont saisies de telle façon qu'elles n'ont d'autre contenu que le contenu de la pensée même et qui est engendré par elle. » Certes ces déterminations sont « ce qu'il y a de plus intime dans les choses » mais, en même temps, lorsqu'on les considère « en et pour elles-mêmes », on les déduit de la pensée elle-même et on découvre en elles-mêmes leur vérité. Toutefois, l'effort de la logique hégélienne sera pour « mettre en évidence l'incomplétude des notions (qu'elle) considère tour à tour et l'obligation, pour les entendre, de s'élever à une notion plus complète, qui les dépasse en les intégrant [1] ». On peut appliquer à Hegel ce que Le Senne dit de la philosophie de Hamelin : « Chacun des termes inférieurs dépend du terme supérieur, comme l'abstrait du concret qui lui est nécessaire pour le réaliser. » Le véritable concret, pour Hegel, c'est l'Existant, avec son essence, c'est la Totalité produite par l'intégration synthétique de tous les moments abstraits qui se dépassent en elle, en exigeant leur complément. En ce sens, l'Etre sera abstraction, la plus abstraite et la plus pauvre, si nous le considérons en lui-même, c'est-à-dire en le coupant de son dépassement vers l'Essence. En effet : « L'Etre se rapporte à l'Essence comme l'immédiat au médiat. Les choses, en général, " sont ", mais leur être consiste à manifester leur essence. L'Etre passe en l'Essence ; on peut exprimer ceci en disant : " L'être présuppose l'Essence. " Bien que l'Essence apparaisse, par rapport à l'Etre, comme médiée, l'Essence est néanmoins l'originel véritable. L'Etre retourne en son fondement ; l'Etre se dépasse en l'Essence [2]. »

Ainsi, l'Etre coupé de l'Essence qui en est le fondement devient « la simple immédiateté vide ». Et c'est bien ainsi que le définit la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui présente l'Etre pur « du point de vue de la vérité » comme l'immédiat. Si le commencement de la logique doit être l'immédiat, nous trouverons donc le commencement dans *l'Etre*, qui est « l'indétermination qui précède toute détermination, l'indéterminé comme point de départ absolu ».

Mais aussitôt l'Etre ainsi déterminé « passe en » son contraire. « Cet Etre pur, écrit Hegel dans la *Petite Logique*, est l'abstraction pure et, par conséquent, la négation absolue qui, prise, elle aussi, dans son moment immédiat, est le non-être. » Le néant n'est-il pas, en effet, simple identité avec lui-même, vide complet, absence de déterminations et de contenu ? L'être pur et le néant pur sont donc la

1. Laporte : *Le problème de l'Abstraction*, p. 25 (Presses universitaires, 1940).
2. *Esquisse de la logique*, écrite par Hegel, entre 1808 et 1811, pour servir de base à ses cours au gymnase de Nuremberg.

même chose. Ou plutôt, il est vrai de dire qu'ils diffèrent. Mais « comme ici la différence n'est pas encore une différence déterminée, car l'être et le non-être constituent le moment immédiat, telle qu'elle est en eux, cette différence ne saurait être nommée, elle n'est qu'une pure opinion [1] ». Cela signifie concrètement qu' *« il n'y a rien dans le ciel et sur terre qui ne contienne en soi et l'être et le néant*[2] ».

Il est encore trop tôt pour discuter en elle-même la conception hégélienne : c'est l'ensemble des résultats de notre recherche qui nous permettra de prendre position vis-à-vis d'elle. Il convient seulement de faire observer que l'être est réduit par Hegel à une signification de l'existant. L'être est enveloppé par l'essence, qui en est le fondement et l'origine. Toute la théorie de Hegel se fonde sur l'idée qu'il faut une démarche philosophique pour retrouver au début de la logique l'immédiat à partir du médiatisé, l'abstrait à partir du concret qui le fonde. Mais nous avons déjà fait remarquer que l'être n'est pas, par rapport au phénomène, comme l'abstrait par rapport au concret. L'être n'est pas une « structure parmi d'autres », un moment de l'objet, il est la condition même de toutes les structures et de tous les moments, il est le fondement sur lequel se manifesteront les caractères du phénomène. Et, pareillement, il n'est pas admissible que l'être des choses « consiste à manifester leur essence ». Car, alors, il faudrait un être de cet être. Si, d'ailleurs, l'être des choses « consistait » à manifester, on voit mal comment Hegel pourrait fixer un moment pur de l'Etre où nous ne trouverions même pas trace de cette structure première. Il est vrai que l'être pur est fixé par l'entendement, isolé et figé dans ses déterminations mêmes. Mais si le dépassement vers l'essence constitue le caractère premier de l'être et si l'entendement se borne à « déterminer et à persévérer dans les déterminations », on ne voit pas comment, précisément, il ne détermine pas l'être comme « consistant à manifester ». On dira que, pour Hegel, toute détermination est négation. Mais l'entendement, en ce sens, se borne à nier de son objet qu'il soit *autre* qu'il n'est. Cela suffit, sans doute, à empêcher toute démarche dialectique, mais cela ne devrait pas suffire pour faire disparaître jusqu'aux germes du dépassement. En tant que l'être se dépasse *en autre chose*, il échappe aux déterminations de l'entendement, mais en tant qu'il se dépasse, c'est-à-dire qu'il est au plus profond de soi l'origine de son propre dépassement, il se doit au contraire d'apparaître tel qu'il *est* à l'entendement qui le fige dans ses déterminations propres. Affirmer que l'être n'est que ce qu'il est, ce serait du moins laisser l'être intact en tant qu'il *est* son dépassement. C'est là l'ambiguïté de la notion hégélienne de « dépassement » qui tantôt paraît être un jaillissement

1. Hegel : *P.L.*, E. § LXXXVIII.
2. Hegel : *Grande Logique*, chap. 1.

du plus profond de l'être considéré et tantôt un mouvement externe par lequel cet être est entraîné. Il ne suffit pas d'affirmer que l'entendement ne trouve en l'être que ce qu'il est, il faut encore expliquer comment l'être, qui est ce qu'il est, peut n'être *que cela* : une semblable explication tirerait sa légitimité de la considération du phénomène d'être en tant que tel et non des procédés négateurs de l'entendement.

Mais ce qu'il convient ici d'examiner c'est surtout l'affirmation de Hegel selon laquelle l'être et le néant constituent deux contraires dont la différence, au niveau d'abstraction considéré, n'est qu'une simple « opinion ».

Opposer l'être au néant comme la thèse et l'antithèse, à la façon de l'entendement hégélien, c'est supposer entre eux une contemporanéité logique. Ainsi deux contraires surgissent en même temps comme les deux termes-limites d'une série logique. Mais il faut prendre garde ici que les contraires seuls peuvent jouir de cette simultanéité parce qu'ils sont également positifs (ou également négatifs). Mais le non-être n'est pas le contraire de l'être, il est son contradictoire. Cela implique une postériorité logique du néant sur l'être puisqu'il est l'être posé d'abord puis nié. Il ne se peut donc pas que l'être et le non-être soient des concepts de même contenu puisque, au contraire, le non-être suppose une démarche irréductible de l'esprit : quelle que soit l'indifférenciation primitive de l'être, le non-être est cette même indifférenciation *niée*. Ce qui permet à Hegel de « faire passer » l'être dans le néant, c'est qu'il a introduit implicitement la négation dans sa définition même de l'être. Cela va de soi, puisqu'une définition est négative, puisque Hegel nous a dit, en reprenant une formule de Spinoza, que *omnis determinatio est negatio*. Et n'écrit-il pas : « N'importe quelle détermination ou contenu qui distinguerait l'être d'autre chose, qui poserait en lui un contenu, ne permettrait pas de le maintenir dans sa pureté. Il est la pure indétermination et le vide. On ne peut *rien* appréhender en lui... »? Ainsi est-ce lui qui introduit du dehors en l'être cette négation qu'il retrouvera ensuite lorsqu'il le fera passer dans le non-être. Seulement, il y a ici un jeu de mots sur la notion même de négation. Car si je nie de l'être toute détermination et tout contenu, ce ne peut être qu'en affirmant qu'au moins il *est*. Ainsi, qu'on nie de l'être tout ce qu'on voudra, on ne saurait faire qu'il ne *soit pas*, du fait même que l'on nie qu'il soit ceci ou cela. La négation ne saurait atteindre le noyau d'être de l'être qui est plénitude absolue et entière positivité. Par contre, le non-être est une négation qui vise ce noyau de densité plénière lui-même. C'est en son cœur que le non-être se nie. Lorsque Hegel écrit[1] · « (L'être et le néant) sont des abstractions

1. *P.L.*, 2ᵉ éd., E. § LXXXVII.

vides et l'une d'elles est aussi vide que l'autre », il oublie que le vide est vide *de* quelque chose [1]. Or, l'être est vide *de* toute détermination autre que l'identité avec lui-même ; mais le non-être est vide *d'être*. En un mot, ce qu'il faut rappeler ici contre Hegel, c'est que l'être *est* et que le néant *n'est pas*.

Ainsi, quand même l'être ne serait le support d'aucune qualité différenciée, le néant lui serait logiquement postérieur puisqu'il suppose l'être pour le nier, puisque la qualité irréductible du *non* vient se surajouter à cette masse indifférenciée d'être pour la livrer. Cela ne signifie pas seulement que nous devons refuser de mettre *être* et *non-être* sur le même plan, mais encore que nous devons prendre garde de ne jamais poser le néant comme un abîme originel d'où l'être sortirait. L'usage que nous faisons de la notion de néant sous sa forme familière suppose toujours une spécification préalable de l'être. Il est frappant, à cet égard, que la langue nous fournisse un néant de *choses* (« *Rien* ») et un néant d'êtres humains (« *Personne* »). Mais la spécification est plus poussée encore dans la majorité des cas : on dit, en désignant une collection particulière d'objets : « Ne touche à *rien* », c'est-à-dire, très précisément, à rien de cette collection. Pareillement, celui qu'on interroge sur des événements bien déterminés de la vie privée ou publique répond : « Je ne sais *rien* » et ce rien comporte l'ensemble des faits sur lesquels on l'a interrogé. Socrate même, avec sa phrase fameuse : « Je sais que je ne sais rien », désigne par ce *rien* précisément la totalité de l'être considérée en tant que Vérité. Si, adoptant un instant le point de vue des cosmogonies naïves, nous essayions de nous demander ce qu'il « y avait » avant qu'il y eût un monde et que nous répondions « *rien* », nous serions bien forcés de reconnaître que cet « avant » comme ce « rien » sont à effet rétroactif. Ce que nous nions *aujourd'hui*, *nous* qui sommes installés dans l'être, c'est qu'il y eût de l'être avant cet être. La négation émane ici d'une conscience qui se retourne vers les origines. Si nous ôtions à ce vide originel son caractère d'être vide *de ce monde-ci* et de tout ensemble ayant pris la forme de monde, comme aussi bien son caractère d'*avant* qui présuppose un *après* par rapport auquel je le constitue comme avant, c'est la négation même qui s'évanouirait, faisant place à une totale indétermination qu'il serait impossible de concevoir, même et surtout à titre de néant. Ainsi, en renversant la formule de Spinoza, nous pourrions dire que toute négation est détermination. Cela signifie que l'être est antérieur au néant et le fonde. Par quoi il faut entendre non seulement que l'être a sur le néant une préséance logique mais encore que c'est de l'être que le néant tire concrètement son efficace. C'est ce que nous

1. Ce qui est d'autant plus étrange qu'il est le premier à avoir noté que « toute négation est négation déterminée », c'est-à-dire porte sur un contenu.

exprimions en disant que *le néant hante l'être.* Cela signifie que l'être n'a nul besoin de néant pour se concevoir et qu'on peut inspecter sa notion exhaustivement sans y trouver la moindre trace du néant. Mais au contraire le néant *qui n'est pas* ne saurait avoir qu'une existence empruntée : c'est de l'être qu'il prend son être ; son néant d'être ne se rencontre que dans les limites de l'être et la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant : *il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être.*

IV

LA CONCEPTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU NÉANT

Il est vrai qu'on peut concevoir d'autre manière la complémentarité de l'être et du néant. On peut voir dans l'un et l'autre deux composantes également nécessaires du réel, mais sans « faire passer » l'être dans le néant, comme Hegel, ni insister, comme nous le tentions, sur la postériorité du néant : on mettrait l'accent au contraire sur les forces réciproques d'expulsion qu'être et non-être exerceraient l'un sur l'autre, le réel étant, en quelque sorte, la tension résultant de ces forces antagonistes. C'est vers cette conception nouvelle que s'oriente Heidegger [1].

Il ne faut pas longtemps pour voir le progrès que sa théorie du Néant représente par rapport à celle de Hegel. D'abord, l'être et le non-être ne sont plus des abstractions vides. Heidegger, dans son ouvrage principal, a montré la légitimité de l'interrogation sur l'être : celui-ci n'a plus ce caractère d'universel scolastique, qu'il gardait encore chez Hegel ; il y a un sens de l'être qu'il faut élucider ; il y a une « compréhension préontologique » de l'être, qui est enveloppée dans chacune des conduites de la « réalité-humaine », c'est-à-dire dans chacun de ses projets. De la même façon, les apories qu'on a coutume de soulever dès qu'un philosophe touche au problème du Néant se révèlent sans portée : elles n'ont de valeur qu'en tant qu'elles limitent l'usage de l'entendement et elles montrent simplement que ce problème n'est pas *du ressort* de l'entendement. Il existe au contraire de nombreuses attitudes de la « réalité-humaine » qui impliquent une « compréhension » du néant : la haine, la défense, le regret, etc. Il y a même pour le *Dasein* une possibilité permanente de

1. Heidegger : *Qu'est-ce que la métaphysique?* (trad. Corbin, N.R.F., 1938).

se trouver « en face » du néant et de le découvrir comme phénomène : c'est l'angoisse. Toutefois, Heidegger, tout en établissant les possibilités d'une saisie concrète du néant, ne tombe pas dans l'erreur de Hegel, il ne conserve pas au non-être un être, fût-ce un être abstrait : le néant n'est pas, il se *néantise*. Il est soutenu et conditionné par la transcendance. On sait que, pour Heidegger, l'être de la réalité-humaine se définit comme « être-dans-le-monde ». Et le monde est le complexe synthétique des réalités ustensiles en tant qu'elles s'indiquent les unes les autres suivant des cercles de plus en plus vastes et en tant que l'homme se fait annoncer à partir de ce complexe ce qu'il est. Cela signifie à la fois que la « réalité-humaine » surgit en tant qu'elle est *investie* par l'être, elle « se trouve » (*sich befinden*) dans l'être — et, à la fois, que c'est la réalité-humaine qui fait que cet être qui l'assiège se dispose autour d'elle sous forme de monde. Mais elle ne peut faire paraître l'être comme totalité organisée en monde qu'en le dépassant. Toute détermination, pour Heidegger, est dépassement, puisqu'elle suppose recul, prise de point de vue. Ce dépassement du monde, condition de la surrection même du monde comme tel, le *Dasein* l'opère *vers lui-même*. La caractéristique de l'ipséité, en effet (*Selbstheit*), c'est que l'homme est toujours séparé de ce qu'il est par toute la largeur de l'être qu'il n'est pas. Il s'annonce à lui-même de l'autre côté du monde et il revient s'intérioriser vers lui-même à partir de l'horizon : l'homme est « un être des lointains ». C'est dans le mouvement d'intériorisation qui traverse tout l'être que l'être surgit et s'organise comme monde, sans qu'il y ait priorité du mouvement sur le monde, ni du monde sur le mouvement. Mais cette apparition du soi par delà le monde, c'est-à-dire de la totalité du réel, est une émergence de la réalité-humaine dans le néant. C'est dans le néant seul qu'on peut dépasser l'être. En même temps, c'est du point de vue de l'au-delà du monde que l'être est organisé en monde, ce qui signifie d'une part que la réalité-humaine surgit comme émergence de l'être dans le non-être et d'autre part que le monde est « en suspens » dans le néant. L'angoisse est la découverte de cette double et perpétuelle néantisation. Et c'est à partir de ce dépassement du monde que le *Dasein* va réaliser la contingence du monde, c'est-à-dire poser la question : « D'où vient qu'il y ait quelque chose plutôt que rien ? » La contingence du monde apparaît donc à la réalité-humaine en tant qu'elle s'est installée dans le néant pour la saisir.

Voici donc le néant cernant l'être de toute part et, du même coup, expulsé de l'être ; voici que le néant se donne comme ce par quoi le monde reçoit ses contours de monde. Cette solution peut-elle nous satisfaire ?

Certes, on ne saurait nier que l'appréhension du monde comme monde est néantisante. Dès que le monde paraît comme monde, il se

donne comme *n'étant que cela*. La contrepartie nécessaire de cette appréhension est donc bien l'émergence de la réalité-humaine dans le néant. Mais d'où vient le pouvoir qu'a la réalité-humaine d'émerger ainsi dans le non-être ? Sans nul doute, Heidegger a raison d'insister sur le fait que la négation tire son fondement du néant. Mais si le néant fonde la négation, c'est qu'il enveloppe en lui comme sa structure essentielle le *non*. Autrement dit, ce n'est pas comme vide indifférencié ou comme altérité qui ne se poserait pas comme altérité[1] que le néant fonde la négation. Il est à l'origine du jugement négatif parce qu'il est lui-même négation. Il fonde la négation comme *acte* parce qu'il est la négation comme *être*. Le néant ne peut être néant que s'il se néantise expressément comme néant du monde ; c'est-à-dire si dans sa néantisation il se dirige expressément vers ce monde pour se constituer comme refus du monde. Le néant porte l'être en son cœur. Mais en quoi l'émergence rend-elle compte de ce refus néantisant ? Loin que la transcendance, qui est « projet de soi par delà... », puisse fonder le néant, c'est au contraire le néant qui est au sein même de la transcendance et qui la conditionne. Or, la caractéristique de la philosophie heideggérienne, c'est d'utiliser pour décrire le *Dasein* des termes positifs qui masquent tous des négations implicites. Le *Dasein* est « hors de soi, dans le monde », il est « un être des lointains », il est « souci », il est « ses propres possibilités », etc. Tout cela revient à dire que le *Dasein* « *n'est pas* » en soi, qu'il « *n'est pas* » à lui-même dans une proximité immédiate et qu'il « dépasse » le monde en tant qu'il se pose lui-même comme *n'étant pas en soi* et comme *n'étant pas le monde*. En ce sens, c'est Hegel qui a raison contre Heidegger, lorsqu'il déclare que l'Esprit est le négatif. Seulement, on peut poser à l'un et à l'autre la même question sous des formes à peine différentes ; on doit dire à Hegel : « Il ne suffit pas de poser l'esprit comme la médiation et le négatif, il faut montrer la négativité comme structure de l'être de l'esprit. Que doit être l'esprit pour qu'il puisse se constituer comme négatif ? » Et l'on peut demander à Heidegger : « Si la négation est la structure première de la transcendance, que doit être la structure première de la réalité-humaine pour qu'elle puisse transcender le monde ? » Dans les deux cas on nous montre une activité négatrice et l'on ne se préoccupe pas de fonder cette activité sur un être négatif. Et Heidegger, en outre, fait du néant une sorte de corrélatif intentionnel de la transcendance sans voir qu'il l'a déjà inséré dans la transcendance même, comme sa structure originelle.

Mais, en outre, à quoi sert d'affirmer que le néant fonde la négation, si c'est pour faire ensuite une théorie du non-être qui coupe, par hypothèse, le néant de toute négation concrète ? Si

1. Ce que Hegel appellerait « altérité immédiate »

j'émerge dans le néant *par delà* le monde, comment ce néant extra-mondain peut-il fonder ces petits lacs de non-être que nous rencontrons à chaque instant au sein de l'être ? Je dis que « Pierre n'est pas là », que « je n'ai plus d'argent », etc. Faut-il vraiment dépasser le monde vers le néant et revenir ensuite jusqu'à l'être pour fonder ces jugements quotidiens ? Et comment l'opération peut-elle se faire ? Il ne s'agit nullement de faire glisser le monde dans le néant, mais simplement, en se tenant dans les limites de l'être, de refuser un attribut à un sujet. Dira-t-on que chaque attribut refusé, chaque être nié est happé par un seul et même néant extra-mondain, que le non-être est comme le plein de ce qui n'est pas, que le monde est en suspens dans le non-être, comme le réel au sein des possibles ? En ce cas, il faudrait faire que chaque négation eût pour origine un dépassement particulier : le dépassement de l'être vers l'autre. Mais qu'est-ce que ce dépassement, sinon tout simplement la médiation hégélienne — et n'avons-nous pas déjà et vainement demandé à Hegel le fondement néantisant de la médiation ? Et d'ailleurs, si même l'explication valait pour les négations radicales et simples qui refusent à un objet déterminé toute espèce de présence au sein de l'être (« le Centaure *n'existe pas* » — « *Il n'y a pas* de raison pour qu'il soit en retard » — « Les anciens Grecs *ne pratiquaient* pas la polygamie ») et qui, à la rigueur, peuvent contribuer à constituer le néant comme une sorte de lieu géométrique de tous les projets manqués, de toutes les représentations inexactes, de tous les êtres disparus ou dont l'idée est seulement forgée, cette interprétation du non-être ne vaudrait plus pour un certain type de réalités — à vrai dire les plus fréquentes — qui incluent le non-être dans leur être. Comment admettre, en effet, qu'une partie d'elles soit dans l'univers et toute une autre partie dehors dans le néant extra-mondain ?

Prenons, par exemple, la notion de distance, qui conditionne la détermination d'un emplacement, la localisation d'un point. Il est facile de voir qu'elle possède un moment négatif : deux points sont distants lorsqu'ils sont *séparés* par une certaine longueur. C'est dire que la longueur, attribut positif d'un segment de droite, intervient ici à titre de négation d'une proximité absolue et indifférenciée. On voudra peut-être réduire la distance à *n'être que* la longueur du segment dont les deux points considérés, A et B, seraient les limites. Mais ne voit-on pas qu'on a changé la direction de l'attention, dans ce cas, et que l'on a, sous le couvert du même mot, donné un autre objet à l'intuition ? Le complexe organisé qui est constitué par le segment *avec* ses deux termes-limites peut fournir en effet deux objets différents à la connaissance. On peut en effet se donner *le segment* comme objet immédiat de l'intuition ; auquel cas ce segment figure une tension pleine et concrète dont la longueur est un attribut positif et les deux points A et B n'apparaissent que comme un moment de

l'ensemble, c'est-à-dire en tant qu'ils sont impliqués par le segment lui-même comme ses limites ; alors la négation expulsée du segment et de sa longueur se réfugie dans les deux *limites* : dire que le point B est limite du segment, c'est dire que le segment *ne s'étend pas* au-delà de ce point. La négation est ici structure secondaire de l'objet. Si au contraire on dirige son attention sur les deux points A et B, ils s'enlèvent comme objets immédiats de l'intuition, sur fond d'espace. Le segment s'évanouit comme objet plein et concret, il est saisi à partir des deux points comme le vide, le négatif qui les sépare : la négation s'échappe des points, qui cessent d'être *limites*, pour imprégner la longueur même du segment à titre de *distance*. Ainsi la forme totale constituée par le segment et ses deux termes avec la négation intrastructurale est susceptible de se laisser saisir de deux manières. Ou plutôt, il y a deux formes et la condition de l'apparition de l'une est la désagrégation de l'autre, exactement comme, dans la perception, on constitue tel objet comme *forme* en repoussant tel autre objet jusqu'à en faire un *fond* et réciproquement. Dans les deux cas, nous trouvons la même quantité de négation qui tantôt passe dans la notion de limites et tantôt dans la notion de distance, mais qui, en aucun cas, ne peut être supprimée. Dira-t-on que l'idée de distance est psychologique et qu'elle désigne seulement l'étendue qu'il faut *franchir* pour aller du point A au point B ? Nous répondrons que la même négation est incluse dans ce « *franchir* » puisque cette notion exprime précisément la résistance passive de l'éloignement. Nous admettrons volontiers avec Heidegger que la réalité-humaine est « déséloignante », c'est-à-dire qu'elle surgit dans le monde comme ce qui crée, et, à la fois, fait s'évanouir les distances (*ent-fernend*). Mais ce déséloignement, même s'il est la condition nécessaire pour « qu'il y ait » en général un éloignement, enveloppe l'éloignement en lui-même comme la structure négative qui doit être surmontée. En vain tentera-t-on de réduire la distance au simple résultat d'une *mesure* : ce qui est apparu, au cours de la description qui précède, c'est que les deux points et le segment qui est compris entre eux ont l'unité indissoluble de ce que les Allemands appellent une « Gestalt ». La négation est le ciment qui réalise cette unité. Elle définit précisément le rapport immédiat qui lie ces deux points et qui les présente à l'intuition comme l'unité indissoluble de la distance. Cette négation, vous la couvrez seulement si vous prétendez réduire la distance à la mesure d'une longueur, car c'est elle qui est la *raison d'être* de cette mesure.

Ce que nous venons de montrer par l'examen de la *distance*, nous aurions pu tout aussi bien le faire voir en décrivant des réalités comme l'absence, l'altération, l'altérité, la répulsion, le regret, la distraction, etc. Il existe une quantité infinie de réalités qui ne sont pas seulement objets de jugement, mais qui sont éprouvées, combattues, redoutées,

etc., par l'être humain, et qui sont habitées par la négation dans leur intrastructure, comme par une condition nécessaire de leur existence. Nous les appellerons des négatités. Kant en avait entrevu la portée lorsqu'il parlait de concepts *limitatifs* (immortalité de l'âme), sortes de synthèses entre le négatif et le positif, où la négation est condition de positivité. La fonction de la négation varie suivant la nature de l'objet considéré : entre les réalités pleinement positives (qui pourtant retiennent la négation comme condition de la netteté de leurs contours, comme ce qui les arrête à ce qu'elles sont) et celles dont la positivité n'est qu'une apparence qui dissimule un trou de néant tous les intermédiaires sont possibles. Il devient impossible, en tout cas, de rejeter ces négations dans un néant extra-mondain puisqu'elles sont dispersées dans l'être, soutenues par l'être et conditions de la réalité. Le néant ultra-mondain rend compte de la négation absolue ; mais nous venons de découvrir un pullulement d'êtres intra-mondains qui possèdent autant de réalité et d'efficience que les autres êtres, mais qui enferment en eux du non-être. Ils requièrent une explication qui demeure dans les limites du réel. Le néant, s'il n'est soutenu par l'être, se dissipe *en tant que néant*, et nous retombons sur l'être. Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être : si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni, d'une manière générale, en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver.

V

L'ORIGINE DU NÉANT

Il convient à présent de jeter un coup d'œil en arrière et de mesurer le chemin parcouru. Nous avons posé d'abord la question de l'être. Puis, nous retournant sur cette question même, conçue comme un type de *conduite* humaine, nous l'avons interrogée à son tour. Nous avons alors dû reconnaître que, si la négation n'existait pas, aucune question ne saurait être posée, en particulier celle de l'être. Mais cette négation elle-même, envisagée de plus près, nous a renvoyé au néant comme son origine et son fondement : pour qu'il y ait de la négation dans le monde et pour que nous puissions, par conséquent, nous interroger sur l'être, il faut que le néant soit donné en quelque façon. Nous nous sommes aperçu qu'on ne pouvait concevoir le néant *en dehors* de l'être, ni comme notion complémentaire et abstraite, ni comme milieu infini où l'être serait en suspens. Il faut que le néant soit donné au cœur de l'être, pour que nous puissions saisir ce type

particulier de réalités que nous avons appelées des négatités. Mais ce néant intra-mondain, l'être-en-soi ne saurait le produire : la notion d'être comme pleine positivité ne contient pas le néant comme une de ses structures. On ne peut même pas dire qu'elle en est exclusive : elle est sans rapport aucun avec lui. De là la question qui se pose à nous à présent avec une urgence particulière : si le néant ne peut être conçu ni en dehors de l'être ni à partir de l'être et si, d'autre part, étant non-être, il ne peut tirer de soi la force nécessaire pour « se néantiser », *d'où vient le néant?*

Si l'on veut serrer de près le problème, il faut d'abord reconnaître que nous ne pouvons concéder au néant la propriété de « se néantiser ». Car, bien que le verbe « se néantiser » ait été conçu pour ôter au néant jusqu'au moindre semblant d'être, il faut avouer que seul *l'être* peut se néantiser, car, de quelque façon que ce soit, pour se néantiser il faut être. Or, le néant *n'est pas*. Si nous pouvons en parler, c'est qu'il possède seulement une apparence d'être, un être emprunté, nous l'avons noté plus haut. Le néant n'est pas, le néant « est été »; le néant ne se néantise pas, le néant « est néantisé ». Reste donc qu'il doit exister un être — qui ne saurait être l'en-soi et qui a pour propriété de néantiser le néant, de le supporter de son être, de l'étayer perpétuellement de son existence même, *un être par quoi le néant vient aux choses.* Mais comment cet être doit-il être par rapport au néant pour que, par lui, le néant vienne aux choses? Il faut observer d'abord que l'être envisagé ne peut être passif par rapport au néant : il ne peut le recevoir; le néant ne pourrait *venir* à cet être sinon par un autre être — ce qui nous renverrait à l'infini. Mais, d'autre part, l'être par qui le néant vient au monde ne peut *produire* le néant en demeurant indifférent à cette production, comme la cause stoïcienne qui produit son effet sans s'altérer. Il serait inconcevable qu'un être qui est pleine positivité maintienne et crée hors de soi un néant d'être transcendant, car il n'y aurait rien en l'être par quoi l'être puisse se dépasser vers le non-être. L'être par qui le néant arrive dans le monde doit néantiser le néant dans son être et, même ainsi, il courrait encore le risque d'établir le néant comme un transcendant au cœur même de l'immanence, s'il ne néantisait le néant dans son être *à propos de son être.* L'être par qui le néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son être, il est question du néant de son être : *l'être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant.* Et par là il faut entendre non un acte néantisant, qui requerrait à son tour un fondement dans l'être, mais une caractéristique ontologique de l'être requis. Reste à savoir dans quelle région délicate et exquise de l'être nous rencontrerons l'être qui est son propre néant.

Nous serons aidé dans notre recherche par un examen plus complet de la conduite qui nous a servi de point de départ. Il faut donc revenir à l'interrogation. Nous avons vu, on s'en souvient, que toute question

pose, par essence, la possibilité d'une réponse négative. Dans la question on interroge un être sur son être ou sur sa manière d'être. Et cette manière d'être ou cet être est voilé : une possibilité reste toujours ouverte pour qu'il se dévoile comme un néant. Mais du fait même qu'on envisage qu'un existant peut toujours se dévoiler comme *rien*, toute question suppose qu'on réalise un recul néantisant par rapport au donné, qui devient une simple *présentation*, oscillant entre l'être et le néant. Il importe donc que le questionneur ait la possibilité permanente de se décrocher des séries causales qui constituent l'être et qui ne peuvent produire que de l'être. Si nous admettions en effet que la question est déterminée dans le questionneur par le déterminisme universel, elle cesserait non seulement d'être intelligible, mais même concevable. Une cause réelle, en effet, produit un effet réel et l'être causé est tout entier engagé par la cause dans la positivité : dans la mesure où il dépend dans son être de la cause, il ne saurait y avoir en lui le moindre germe de néant ; en tant que le questionneur doit pouvoir opérer par rapport au questionné une sorte de recul néantisant, il échappe à l'ordre causal du monde, il se désenglue de l'être. Cela signifie que, par un double mouvement de néantisation, il néantise le questionné par rapport à lui, en le plaçant dans un état *neutre*, entre l'être et le non-être — et qu'il se néantise lui-même par rapport au questionné en s'arrachant à l'être pour pouvoir sortir de soi la possibilité d'un non-être. Ainsi, avec la question, une certaine dose de négatité est introduite dans le monde : nous voyons le néant iriser le monde, chatoyer sur les choses. Mais, en même temps, la question émane d'un questionneur qui se motive lui-même dans son être comme questionnant, en décollant de l'être. Elle est donc, par définition, un processus humain. L'homme se présente donc, au moins dans ce cas, comme un être qui fait éclore le néant dans le monde, en tant qu'il s'affecte lui-même de non-être à cette fin.

Ces remarques peuvent nous servir de fil conducteur pour examiner les négatités dont nous parlions précédemment. A n'en point douter ce sont des réalités transcendantes : la distance, par exemple, s'impose à nous comme quelque chose dont il faut tenir compte, qu'il faut franchir avec effort. Pourtant ces réalités sont d'une nature très particulière : elles marquent toutes immédiatement un rapport essentiel de la réalité-humaine au monde. Elles tirent leur origine d'un acte de l'être humain, ou d'une attente ou d'un projet, elles marquent toutes un aspect de l'être en tant qu'il apparaît à l'être humain qui s'engage dans le monde. Et les rapports de l'homme au monde qu'indiquent les négatités n'ont rien de commun avec les relations *a posteriori* qui se dégagent de notre activité empirique. Il ne s'agit pas non plus de ces rapports *d'ustensilité* par quoi les objets du monde se découvrent, selon Heidegger, à la « réalité-humaine ». Toute négatité apparaît plutôt comme une des conditions essentielles de ce

rapport d'ustensilité. Pour que la totalité de l'être s'ordonne autour de nous en ustensiles, pour qu'elle se morcelle en complexes différenciés qui renvoient les uns aux autres et qui peuvent *servir*, il faut que la négation surgisse, non comme une chose parmi d'autres choses, mais comme une rubrique catégorielle présidant à l'ordonnance et à la répartition des grandes masses d'être en choses. Ainsi la surrection de l'homme au milieu de l'être qui « l'investit » fait que se découvre un monde. Mais le moment essentiel et primordial de cette surrection, c'est la négation. Ainsi avons-nous atteint le terme premier de cette étude : l'homme est l'être par qui le néant vient au monde. Mais cette question en provoque aussitôt une autre : Que doit être l'homme en son être pour que par lui le néant vienne à l'être ?

L'être ne saurait engendrer que l'être et, si l'homme est englobé dans ce processus de génération, il ne sortira de lui que de l'être. S'il doit pouvoir interroger sur ce processus, c'est-à-dire le mettre en question, il faut qu'il puisse le tenir sous sa vue comme un ensemble, c'est-à-dire se mettre lui-même *en dehors de l'être* et du même coup affaiblir la structure d'être de l'être. Toutefois il n'est pas donné à la réalité-humaine d'anéantir, même provisoirement, la masse d'être qui est posée en face d'elle. Ce qu'elle peut modifier, c'est son *rapport* avec cet être. Pour elle, mettre hors de circuit un existant particulier, c'est se mettre elle-même hors de circuit par rapport à cet existant. En ce cas elle lui échappe, elle est hors d'atteinte, il ne saurait agir sur elle, elle s'est retirée *par-delà un néant*. Cette possibilité pour la réalité-humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom : c'est la *liberté*. Mais la liberté n'est ici qu'un mot. Si nous voulons pénétrer plus avant dans la question, nous ne devons pas nous contenter de cette réponse et nous devons nous demander à présent : Que doit être la liberté humaine si le néant doit venir par elle au monde ?

Il ne nous est pas encore possible de traiter dans toute son ampleur le problème de la liberté. [1] En effet les démarches que nous avons accomplies jusqu'ici montrent clairement que la liberté n'est pas une faculté de l'âme humaine qui pourrait être envisagée et décrite isolément. Ce que nous cherchions à définir, c'est l'être de l'homme en tant qu'il conditionne l'apparition du néant et cet être nous est apparu comme liberté. Ainsi la liberté comme condition requise à la néantisation du néant n'est pas une *propriété* qui appartiendrait, entre autres, à l'essence de l'être humain. Nous avons déjà marqué d'ailleurs que le rapport de l'existence à l'essence n'est pas chez l'homme semblable à ce qu'il est pour les choses du monde. La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence

1. Cf. IVᵉ partie, chapitre premier.

de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de *l'être* de la réalité-humaine. L'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuite*, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son « *être libre* ». Il ne s'agit donc pas ici d'aborder de front une question qui ne pourra se traiter exhaustivement qu'à la lumière d'une élucidation rigoureuse de l'être humain ; mais nous avons à traiter de la liberté en liaison avec le problème du néant et dans la stricte mesure où elle conditionne son apparition.

Ce qui paraît d'abord avec évidence c'est que la réalité-humaine ne peut s'arracher au monde — dans la question, le doute méthodique, le doute sceptique, l'*ἐποχή*, etc. — que si, par nature, elle est arrachement à elle-même. C'est ce que Descartes avait vu, qui fonde le doute sur la liberté en réclamant pour nous la possibilité de suspendre nos jugements — et Alain après lui. C'est aussi en ce sens que Hegel affirme la liberté de l'esprit, dans la mesure où l'esprit est la médiation, c'est à-dire le Négatif. Et d'ailleurs, c'est une des directions de la philosophie contemporaine que de voir dans la conscience humaine une sorte d'échappement à soi : tel est le sens de la transcendance heideggerienne ; l'intentionnalité de Husserl et de Brentano a elle aussi, à plus d'un chef, le caractère d'un arrachement à soi. Mais ce n'est pas encore comme intrastructure de la conscience que nous envisagerons la liberté : nous manquons pour l'instant des instruments et de la technique qui nous permettraient de mener à bien cette entreprise. Ce qui nous intéresse présentement, c'est une opération temporelle, puisque l'interrogation est, comme le doute, une conduite : elle suppose que l'être humain repose d'abord au sein de l'être et s'en arrache ensuite par un recul néantisant. C'est donc un rapport à soi au cours d'un processus temporel que nous envisageons ici comme condition de la néantisation. Nous voulons simplement montrer qu'en assimilant la conscience à une séquence causale indéfiniment continuée, on la transmue en une plénitude d'être et, par là, on la fait rentrer dans la totalité illimitée de l'être, comme le marque bien la vanité des efforts du déterminisme psychologique pour se dissocier du déterminisme universel et pour se constituer comme série à part. La chambre de l'absent, les livres qu'il feuilletait, les objets qu'il touchait ne sont, par eux-mêmes, que *des livres, des objets*, c'est-à-dire des actualités pleines : les traces mêmes qu'il a laissées ne peuvent être déchiffrées comme traces de lui qu'à l'intérieur d'une situation où il est déjà posé comme absent ; le livre corné, aux pages usées, n'est pas par lui-même un livre que Pierre a feuilleté, qu'il ne feuillette plus : c'est un volume aux pages repliées, fatiguées, il ne peut renvoyer qu'à soi ou à des objets présents, à la lumière qui l'éclaire, à la table qui le supporte, si on le considère comme la motivation présente et transcendante de ma perception ou

même comme le flux synthétique et réglé de mes impressions sensibles. Il ne servirait à rien d'invoquer une association par contiguïté, comme Platon dans le *Phédon*, qui ferait paraître une image de l'absent en marge de la perception de la lyre ou de la cithare qu'il a touchées. Cette image, si on la considère en elle-même et dans l'esprit des théories classiques, est une certaine plénitude, c'est un fait psychique concret et positif. Par suite il faudra porter sur elle un jugement négatif à double face : subjectivement, pour signifier que l'image *n'est pas* une perception — objectivement pour nier de ce Pierre dont je forme l'image qu'il *soit là* présentement. C'est le fameux problème des caractéristiques de l'image vraie, qui a préoccupé tant de psychologues, de Taine à Spaier. L'association, on le voit, ne supprime pas le problème : elle le repousse au niveau réflexif. Mais de toute façon elle réclame une négation, c'est-à-dire à tout le moins un recul néantisant de la conscience vis-à-vis de l'image saisie comme phénomène subjectif, pour la poser précisément comme n'étant qu'un phénomène subjectif. Or j'ai tenté de montrer ailleurs [1] que, si nous posons *d'abord* l'image comme une perception renaissante, il est radicalement impossible de la distinguer *ensuite* des perceptions actuelles. L'image doit enfermer dans sa structure même une thèse néantisante. Elle se constitue comme image en posant son objet comme existant *ailleurs* ou n'existant *pas*. Elle porte en elle une double négation : elle est néantisation du monde d'abord (en tant qu'il n'est pas le monde qui offrirait présentement à titre d'objet actuel de perception l'objet visé en image), néantisation de l'objet de l'image ensuite (en tant qu'il est posé comme non actuel) et, du même coup, néantisation d'elle-même (en tant qu'elle n'est pas un processus psychique concret et plein). En vain invoquera-t-on, pour expliquer que je saisis l'absence de Pierre dans la chambre, ces fameuses « intentions vides » de Husserl, qui sont, pour une grande part, constitutives de la perception. Il y a, en effet, entre les différentes intentions perceptives des rapports de *motivation* (mais la motivation n'est pas la causation) et, parmi ces intentions, les unes sont pleines, c'est-à-dire remplies par ce qu'elles visent, et les autres vides. Mais comme précisément la matière qui devrait remplir les intentions vides *n'est pas*, ce ne peut être elle qui les motive dans leur structure. Et comme les autres intentions sont pleines, elles ne peuvent pas non plus motiver les intentions vides en tant qu'elles sont vides. D'ailleurs ces intentions sont des natures psychiques et ce serait une erreur de les envisager à la manière de choses, c'est-à-dire de récipients qui seraient donnés d'abord, qui pourraient être, selon les cas, vides ou remplis et qui seraient, par nature, indifférents à leur état de vide ou de remplissement. Il semble que Husserl n'ait pas toujours échappé à

1. *L'Imagination*, Alcan, 1936.

cette illusion chosiste. Pour être vide, il faut qu'une intention soit consciente d'elle-même comme vide et précisément comme vide *de la* matière précise qu'elle vise. Une intention vide se constitue elle-même comme vide dans l'exacte mesure où elle pose sa matière comme inexistante ou absente. En un mot, une intention vide est une conscience de négation qui se transcende vers un objet qu'elle pose comme absent ou non existant. Ainsi, quelle que soit l'explication que nous en donnions, l'absence de Pierre requiert, pour être constatée ou sentie, un moment négatif par lequel la conscience, en l'absence de toute détermination antérieure, se constitue elle-même comme négation. En concevant, à partir de mes perceptions de la chambre qu'il habita, celui qui n'est plus dans la chambre, je suis de toute nécessité amené a faire un acte de pensée qu'aucun état antérieur ne peut déterminer ni motiver, bref à opérer en moi-même une rupture avec l'être. Et, en tant que j'use continuellement des négatités pour isoler et déterminer les existants, c'est-à-dire pour les penser, la succession de mes « consciences » est un perpétuel décrochage de l'effet par rapport à la cause, puisque tout processus néantisant exige de ne tirer sa source que de lui-même. En tant que mon état présent serait un prolongement de mon état antérieur, toute fissure par où pourrait se glisser la négation serait entièrement bouchée. Tout processus psychique de néantisation implique donc une coupure entre le passé psychique immédiat et le présent. Cette coupure est précisément le néant. Au moins, dira-t-on, reste-t-il la possibilité d'implication successive entre les processus néantisants. Ma constatation de l'absence de Pierre pourrait encore être déterminante pour mon regret de ne pas le voir ; vous n'avez pas exclu la possibilité d'un déterminisme des néantisations. Mais, outre que la première néantisation de la série doit nécessairement être décrochée des processus positifs antérieurs, que peut bien signifier une motivation du néant par le néant ? Un être peut bien *se néantiser* perpétuellement, mais dans la mesure où il se néantise il renonce à être l'origine d'un autre phénomène, fût-ce une seconde néantisation.

Reste à expliquer quelle est cette séparation, ce décollement des consciences qui conditionne toute négation. Si nous considérons la conscience antérieure envisagée comme motivation, nous voyons tout de suite avec évidence que *rien* n'est venu se glisser entre cet état et l'état présent. Il n'y a pas eu de solution de continuité dans le flux du déroulement temporel : sinon nous reviendrions à la conception inadmissible de la divisibilité infinie du temps et du point temporel ou instant comme limite de la division. Il n'y a pas eu non plus intercalage brusque d'un élément opaque qui aurait séparé l'antérieur du postérieur comme une lame de couteau sépare un fruit en deux. Ni non plus d'*affaiblissement* de la force motivante de la conscience antérieure : elle demeure ce qu'elle est, elle ne perd rien de son

urgence. Ce qui sépare l'antérieur du postérieur, c'est précisément *rien*. Et ce rien est absolument infranchissable, justement parce qu'il n'est rien ; car dans tout obstacle à franchir, il y a un positif qui se donne comme devant être franchi. Mais dans le cas qui nous occupe, vainement chercherait-on une résistance à briser, un obstacle à franchir. La conscience antérieure est toujours *là* (encore qu'avec la modification de « passéité »), elle entretient toujours une relation d'interpénétration avec la conscience présente, mais sur le fond de ce rapport existentiel, elle est mise hors jeu, hors de circuit, entre parenthèses, exactement comme l'est, aux yeux de celui qui pratique l'ἐποχή phénoménologique, le monde en lui et hors de lui. Ainsi la condition pour que la réalité-humaine puisse nier tout ou partie du monde, c'est qu'elle porte le néant en elle comme le *rien* qui sépare son présent de tout son passé. Mais ce n'est pas tout encore, car ce *rien* envisagé n'aurait pas encore le sens du néant : une suspension de l'être qui resterait innommée, qui ne serait pas conscience de suspendre l'être, viendrait du dehors de la conscience et aurait pour effet de la couper en deux, en réintroduisant l'opacité au sein de cette lucidité absolue [1]. En outre, ce rien ne serait nullement négatif. Le néant, nous l'avons vu plus haut, est fondement de la négation parce qu'il la recèle en lui, parce qu'il est la négation comme être. Il faut donc que l'être conscient se constitue lui-même par rapport à son passé comme séparé de ce passé par un néant ; il faut qu'il soit conscience de cette coupure d'être, mais non comme un phénomène qu'il subit : comme une structure conscientielle qu'il est. La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant. Entendons bien que cette nécessité première d'être son propre néant n'apparaît pas à la conscience par intermittence et à l'occasion de négations singulières : il n'est pas de moment de la vie psychique où n'apparaissent, à titre de structures secondaires au moins, des conduites négatives ou interrogatives ; et c'est continuellement que la conscience se vit elle-même comme néantisation de son être passé.

Mais on croira sans doute pouvoir nous renvoyer ici une objection dont nous nous sommes fréquemment servi : si la conscience néantisante n'existe que comme conscience de néantisation, on devrait pouvoir définir et décrire un mode perpétuel de conscience, présent *comme* conscience, et qui serait conscience de néantisation. Cette conscience existe-t-elle ? Voilà donc la nouvelle question qui est soulevée ici : si la liberté est l'être de la conscience, la conscience doit être comme conscience de liberté. Quelle est la forme que prend cette conscience de liberté ? Dans la liberté l'être humain *est* son propre passé (comme aussi son avenir propre) sous forme de néantisation. Si

1. Voir Introduction : III.

nos analyses ne nous ont pas égaré, il doit exister pour l'être humain, en tant qu'il est conscient d'être, une certaine manière de se tenir en face de son passé et de son avenir comme étant, à la fois, ce passé et cet avenir et comme ne les étant pas. Nous pourrons fournir à cette question une réponse immédiate : c'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même.

Kierkegaard décrivant l'angoisse avant la faute la caractérise comme angoisse devant la liberté. Mais Heidegger, dont on sait combien il a subi l'influence de Kierkegaard [1], considère au contraire l'angoisse comme la saisie du néant. Ces deux descriptions de l'angoisse ne nous paraissent pas contradictoires : elles s'impliquent l'une l'autre au contraire.

Il faut donner raison d'abord à Kierkegaard : l'angoisse se distingue de la peur par ceci que la peur est peur des êtres du monde et que l'angoisse est angoisse devant moi. Le vertige est angoisse dans la mesure où je redoute non de tomber dans le précipice mais de m'y jeter. Une situation qui provoque la peur en tant qu'elle risque de modifier du dehors ma vie et mon être provoque l'angoisse dans la mesure où je me défie de mes réactions propres à cette situation. La préparation d'artillerie qui précède l'attaque peut provoquer la peur chez le soldat qui subit le bombardement, mais l'angoisse commencera chez lui quand il essaiera de prévoir les conduites qu'il opposera au bombardement, lorsqu'il se demandera s'il va pouvoir « tenir ». Pareillement le mobilisé qui rejoint son dépôt au commencement de la guerre peut, en certains cas, avoir peur de la mort ; mais, beaucoup plus souvent, il a « peur d'avoir peur », c'est-à-dire qu'il s'angoisse devant lui-même. La plupart du temps les situations périlleuses ou menaçantes sont à facettes : elles seront appréhendées à travers un sentiment de peur ou un sentiment d'angoisse selon qu'on envisagera la situation comme agissant sur l'homme ou l'homme comme agissant sur la situation. L'homme qui vient de recevoir « un coup dur », de perdre dans un krach une grosse partie de ses ressources, peut avoir peur de la pauvreté menaçante. Il s'angoissera l'instant d'après quand, en se tordant nerveusement les mains (réaction symbolique à l'action qui s'impose mais qui demeure entièrement indéterminée), il s'écrie : « Qu'est-ce que je vais faire? Mais qu'est-ce que je vais faire? » En ce sens la peur et l'angoisse sont exclusives l'une de l'autre, puisque la peur est appréhension irréfléchie du transcendant et l'angoisse appréhension réflexive du soi, l'une naît de la destruction de l'autre et le processus normal, dans le cas que je viens de citer, est un passage constant de l'une à l'autre. Mais il existe aussi des

1. J. Wahl : *Etudes kierkegaardiennes* : Kierkegaard et Heidegger.

situations où l'angoisse apparaît pure, c'est-à-dire sans être jamais précédée ni suivie de la peur. Si, par exemple, on m'a élevé à une dignité nouvelle et chargé d'une mission délicate et flatteuse, je puis m'angoisser à la pensée que je ne serai pas capable, peut-être, de la remplir, sans avoir peur le moins du monde des conséquences de mon échec possible.

Que signifie l'angoisse, dans les différents exemples que je viens de donner ? Reprenons l'exemple du vertige. Le vertige s'annonce par la peur : je suis sur un sentier étroit et sans parapet qui longe un précipice. Le précipice se donne à moi comme *à éviter*, il représente un danger de mort. En même temps je conçois un certain nombre de causes relevant du déterminisme universel qui peuvent transformer cette menace de mort en réalité : je peux glisser sur une pierre et tomber dans l'abîme, la terre friable du sentier peut s'effondrer sous mes pas. A travers ces différentes prévisions, je suis donné à moi-même comme une chose, je suis passif par rapport à ces possibilités, elles viennent à moi du dehors ; en tant que je suis *aussi* un objet du monde, soumis à l'attraction universelle, ce ne sont pas *mes* possibilités. A ce moment apparaît la *peur* qui est saisie de moi-même à partir de la situation comme transcendant destructible au milieu des transcendants, comme objet qui n'a pas en soi l'origine de sa future disparition. La réaction sera d'ordre réflexif : je « ferai attention » aux pierres du chemin, je me tiendrai le plus loin possible du bord du sentier. Je me réalise comme repoussant de toutes mes forces la situation menaçante et je projette devant moi un certain nombre de conduites futures destinées à éloigner de moi les menaces du monde. Ces conduites sont *mes* possibilités. J'échappe à la peur du fait même que je me place sur un plan où *mes* possibilités propres se substituent à des probabilités transcendantes où l'activité humaine n'avait aucune place. Mais ces conduites, précisément parce qu'elles sont *mes* possibilités, ne m'apparaissent pas comme déterminées par des causes étrangères. Non seulement il n'est pas rigoureusement certain qu'elles seront efficaces, mais surtout il n'est pas rigoureusement certain qu'elles seront tenues, car elles n'ont pas d'existence suffisante par soi ; on pourrait dire, en abusant du mot de Berkeley, que leur « être est un être-tenu » et que leur « possibilité d'être n'est qu'un devoir-être-tenu [1] ». De ce fait leur possibilité a pour condition nécessaire la possibilité de conduites contradictoires (*ne pas* faire attention aux pierres du chemin, courir, penser à autre chose) et la possibilité des conduites contraires (aller me jeter dans le précipice). Le possible que je fais *mon* possible concret ne peut paraître comme mon possible qu'en s'enlevant sur le fond de l'ensemble des possibles

1. Nous reviendrons sur les possibles dans la deuxième partie de cet ouvrage.

logiques que comporte la situation. Mais ces possibles refusés, à leur tour, n'ont d'autre être que leur « être-tenu », c'est moi qui les maintiens dans l'être et, inversement, leur non-être présent est un « ne pas devoir être tenu ». Nulle cause extérieure ne les écartera. Moi seul je suis la source permanente de leur non-être, je m'engage en eux ; pour faire paraître *mon* possible, je pose les autres possibles afin de les néantir. Cela ne produirait pas l'angoisse si je pouvais me saisir moi-même dans mes rapports avec ces possibles comme une cause produisant ses effets. En ce cas l'effet défini comme mon possible serait rigoureusement déterminé. Mais il cesserait alors d'être *possible*, il deviendrait simplement à-venir. Si donc je voulais éviter l'angoisse et le vertige, il suffirait que je puisse considérer les motifs (instinct de conservation, peur antérieure, etc.) qui me font refuser la situation envisagée comme *déterminante* de ma conduite antérieure, à la façon dont la présence, en un point déterminé, d'une masse donnée est déterminante des trajets effectués par d'autres masses : il faudrait que je saisisse en moi un rigoureux déterminisme psychologique. Mais, précisément, je m'angoisse parce que mes conduites ne sont que *possibles* et cela signifie justement que, tout en constituant un ensemble de motifs *de* repousser cette situation, je saisis au même moment ces motifs comme insuffisamment efficaces. Au moment même où je me saisis moi-même comme étant *horreur* du précipice, j'ai conscience de cette horreur comme *non déterminante* par rapport à ma conduite possible. En un sens, cette horreur appelle une conduite de prudence, elle est, en elle-même, ébauche de cette conduite et, en un autre sens, elle ne pose les développements ultérieurs de cette conduite que comme possibles, précisément parce que je ne la saisis pas comme *cause* de ces développements ultérieurs, mais comme exigence, appel, etc., etc. Or, nous l'avons vu, la conscience d'être est l'être de la conscience. Il ne s'agit donc pas ici d'une contemplation que je pourrais faire après coup d'une horreur déjà constituée : c'est l'être même de l'horreur de s'apparaître à elle-même comme *n'étant pas cause* de la conduite qu'elle appelle. En un mot, pour éviter la peur, qui me livre un avenir transcendant rigoureusement déterminé, je me réfugie dans la réflexion, mais celle-ci n'a à m'offrir qu'un avenir indéterminé. Cela veut dire qu'en constituant une certaine conduite comme *possible* et précisément parce qu'elle est *mon* possible, je me rends compte que *rien* ne peut m'obliger à tenir cette conduite. Pourtant je suis bien là-bas dans l'avenir, c'est bien vers celui que je serai tout à l'heure, au détour du sentier, que je me tends de toutes mes forces et en ce sens il y a déjà un rapport entre mon être futur et mon être présent. Mais au sein de ce rapport, un néant s'est glissé : je ne *suis* pas celui que je serai. D'abord je ne le suis pas parce que du temps m'en sépare. Ensuite parce que ce que je suis n'est pas le fondement de ce que je serai.

Enfin parce qu'aucun existant actuel ne peut déterminer rigoureusement ce que je vais être. Comme pourtant je suis déjà ce que je serai (sinon je ne serai pas intéressé à être tel ou tel), *je suis celui que je serai sur le mode de ne l'être pas*. C'est à travers mon horreur que je suis porté vers l'avenir et elle se néantise en ce qu'elle constitue l'avenir comme possible. C'est précisément la conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être-pas que nous nommerons *l'angoisse*. Et, précisément, la néantisation de l'horreur comme *motif*, qui a pour effet de renforcer l'horreur comme *état*, a pour contrepartie positive l'apparition des autres conduites (en particulier de celle qui consiste à se jeter dans le précipice) comme *mes possibles* possibles. Si *rien* ne me contraint à sauver ma vie, *rien* ne m'empêche de me précipiter dans l'abîme. La conduite décisive émanera d'un moi que je ne suis pas encore. Ainsi le moi que je suis dépend en lui-même du moi que je ne suis pas encore, dans l'exacte mesure où le moi que je ne suis pas encore ne dépend pas du moi que je suis. Et le vertige apparaît comme la saisie de cette dépendance. Je m'approche du précipice et c'est moi que mes regards cherchent en son fond. A partir de ce moment, je joue avec mes possibles. Mes yeux, en parcourant l'abîme de haut en bas, miment ma chute possible et la réalisent symboliquement ; en même temps la conduite de suicide, du fait qu'elle devient « mon possible » possible, fait apparaître à son tour des motifs possibles de l'adopter (le suicide ferait cesser l'angoisse). Heureusement ces motifs à leur tour, du seul fait qu'ils sont motifs d'un possible, se donnent comme inefficients, comme non déterminants : ils ne peuvent pas plus *produire* le suicide que mon horreur de la chute ne peut *me déterminer* à l'éviter. C'est cette contre-angoisse qui en général fait cesser l'angoisse en la transmuant en indécision. L'indécision, à son tour, appelle la décision : on s'éloigne brusquement du bord du précipice et on reprend sa route.

L'exemple que nous venons d'analyser nous a montré ce que nous pourrions appeler « angoisse devant l'avenir ». Il en existe une autre : l'angoisse devant le passé. C'est celle du joueur qui a librement et sincèrement décidé de ne plus jouer et qui, lorsqu'il s'approche du « tapis vert », voit soudain « fondre » toutes ses résolutions. On a souvent décrit ce phénomène comme si la vue de la table de jeu réveillait en nous une tendance qui entrait en conflit avec notre résolution antérieure et finissait par nous entraîner malgré celle-ci. Outre qu'une pareille description est faite en termes chosistes et qu'elle peuple l'esprit de forces antagonistes (c'est, par exemple, la trop fameuse « lutte de la raison contre les passions » des moralistes), elle ne rend pas compte des faits. En réalité — les lettres de Dostoïevsky sont là pour en témoigner — il n'y a rien en nous qui ressemble à un *débat* intérieur, comme si nous avions à peser des motifs et des mobiles avant de nous décider. La résolution antérieure

de « ne plus jouer » est toujours *là* et, dans la plupart des cas, le joueur mis en présence de la table de jeu se retourne vers elle pour lui demander secours : car il ne veut pas jouer ou plutôt, ayant pris sa résolution la veille, il se pense encore comme ne voulant plus jouer, il croit à une efficace de cette résolution. Mais ce qu'il saisit alors dans l'angoisse, c'est précisément la totale inefficience de la résolution passée. Elle est là, sans doute, mais figée, inefficace, *dépassée* du fait même que j'ai conscience *d'*elle. Elle est *moi* encore, dans la mesure où je réalise perpétuellement mon identité avec moi-même à travers le flux temporel, mais elle n'est plus *moi* du fait qu'elle est *pour* ma conscience. Je lui échappe, elle manque à la mission que je lui avais donnée. Là encore, je la *suis* sur le mode du n'être-pas. Ce que le joueur saisit à cet instant, c'est encore la rupture permanente du déterminisme, c'est le néant qui le sépare de lui-même : j'aurais tant souhaité ne plus jouer ; même, j'ai eu, hier, une appréhension synthétique de la situation (ruine menaçante, désespoir de mes proches) comme *m'interdisant* de jouer. Il me semblait que j'avais ainsi constitué une *barrière réelle* entre le jeu et moi, et, voici que je m'en aperçois tout à coup, cette appréhension synthétique n'est plus qu'un souvenir d'idée, un souvenir de sentiment : pour qu'elle vienne m'aider à nouveau *il faut que je la refasse ex nihilo* et librement ; elle n'est plus qu'un de mes possibles, comme le fait de jouer en est un autre, ni plus ni moins. Cette peur de désoler ma famille, il faut que *je la retrouve*, que je la recrée comme peur vécue, elle se tient derrière moi comme un fantôme sans os, il dépend de moi seul que je lui prête ma chair. Je suis seul et nu comme la veille devant la tentation et, après avoir édifié patiemment des barrages et des murs, après m'être enfermé dans le cercle magique d'une résolution, je m'aperçois avec angoisse que *rien* ne m'empêche de jouer. Et l'angoisse *c'est moi*, puisque par le seul fait de me porter à l'existence comme conscience d'être, je me fais *n'être pas* ce passé de bonnes résolutions *que je suis*.

En vain objecterait-on que cette angoisse a pour unique condition l'ignorance du déterminisme psychologique sous-jacent : je serais anxieux faute de connaître les mobiles réels et efficaces qui, dans l'ombre de l'inconscient, déterminent mon action. Nous répondrons d'abord que l'angoisse ne nous est pas apparue comme une *preuve* de la liberté humaine : celle-ci s'est donnée à nous comme la condition nécessaire de l'interrogation. Nous voulions seulement montrer qu'il existe une conscience spécifique de liberté et nous avons voulu montrer que cette conscience était l'angoisse. Cela signifie que nous avons voulu établir l'angoisse dans sa structure essentielle comme conscience de liberté. Or, de ce point de vue, l'existence d'un déterminisme psychologique ne saurait infirmer les résultats de notre description : ou bien, en effet, l'angoisse est ignorance ignorée de ce déterminisme — et alors elle se saisit bien, en effet, comme liberté.

Ou bien on prétend que l'angoisse est conscience d'ignorer les causes réelles de nos actes. L'angoisse viendrait ici de ce que nous pressentirions, tapis au fond de nous-mêmes, des motifs monstrueux qui déclencheraient soudain des actes coupables. Mais en ce cas nous nous apparaîtrions comme *choses du monde* et nous serions à nous-mêmes notre propre situation transcendante. Alors l'angoisse s'évanouirait pour faire place à la *peur*, car c'est la peur qui est appréhension synthétique du transcendant comme redoutable.

Cette liberté, qui se découvre à nous dans l'angoisse, peut se caractériser par l'existence de ce *rien* qui s'insinue entre les motifs et l'acte. Ce n'est pas *parce que* je suis libre que mon acte échappe à la détermination des motifs, mais, au contraire, la structure des motifs comme inefficients est condition de ma liberté. Et si l'on demande quel est ce *rien* qui fonde la liberté, nous répondrons qu'on ne peut le décrire, puisqu'il *n'est pas*, mais qu'on peut au moins en livrer le sens, en tant que ce rien *est été* par l'être humain dans ses rapports avec lui-même. Il correspond à la nécessité pour le motif de ne paraître comme motif que comme corrélation d'une conscience *de* motif. En un mot, dès que nous renonçons à l'hypothèse des contenus de conscience, nous devons reconnaître qu'il n'y a jamais de motif *dans* la conscience : il n'en est que *pour* la conscience. Et du fait même que le motif ne peut surgir que comme apparition, il se constitue lui-même comme inefficace. Sans doute n'a-t-il pas l'extériorité de la chose temporo-spatiale, il appartient toujours à la subjectivité et il est saisi comme *mien* mais il est, par nature, transcendance dans l'immanence et la conscience lui échappe par le fait même de le poser, puisque c'est à elle qu'il incombe à présent de lui conférer sa signification et son importance. Ainsi le *rien* qui sépare le motif de la conscience se caractérise comme transcendance dans l'immanence; c'est en se produisant elle-même comme immanence que la conscience néantise le rien qui la fait exister pour elle-même comme transcendance. Mais l'on voit que ce néant, qui est la condition de toute négation transcendante, ne peut être élucidé qu'à partir de deux autres néantisations primordiales : 1° la conscience *n'est pas* son propre motif en tant qu'elle est *vide* de tout contenu. Ceci nous renvoie à une structure néantisante du *cogito* préréflexif; 2° la conscience est en face de son passé et de son avenir comme en face d'un soi qu'elle est sur le mode du n'être-pas. Cela nous renvoie à une structure néantisante de la temporalité.

Il ne saurait être encore question d'élucider ces deux types de néantisation : nous ne disposons pas, pour le moment, des techniques nécessaires. Il suffit de marquer que l'explication définitive de la négation ne pourra être donnée en dehors d'une description de la conscience (de) soi et de la temporalité.

Ce qu'il convient de noter ici, c'est que la liberté qui se manifeste

par l'angoisse se caractérise par une obligation perpétuellement renouvelée de refaire le *Moi* qui désigne l'être libre. Lorsqu'en effet nous montrions, tout à l'heure, que mes possibles étaient angoissants parce qu'il dépendait de *moi* seul de les soutenir dans leur existence, cela ne voulait pas dire qu'ils dérivaient d'un *moi* qui, lui au moins, serait donné d'abord et passerait, dans le flux temporel, d'une conscience à une autre conscience. Le joueur qui doit réaliser à nouveau l'aperception synthétique d'une *situation* qui lui interdirait de jouer doit réinventer du même coup le *moi* qui peut apprécier cette situation, qui « est en situation ». Ce moi, avec son contenu *a priori* et historique, c'est l'*essence* de l'homme. Et l'angoisse comme manifestation de la liberté en face de soi signifie que l'homme est toujours séparé par un néant de son essence. Il faut reprendre ici le mot de Hegel : « Wesen ist was gewesen ist. » L'essence, c'est ce qui a été. L'essence, c'est tout ce qu'on peut indiquer de l'être humain par les mots : cela *est*. Et de ce fait, c'est la totalité des caractères qui *expliquent* l'acte. Mais l'acte est toujours par delà cette essence, il n'est acte humain qu'en tant qu'il dépasse toute explication qu'on en donne, précisément parce que tout ce qu'on peut désigner chez l'homme par la formule : cela est, de ce fait même *a été*. L'homme emporte avec lui continuellement une compréhension préjudicative de son essence mais de ce fait même il est séparé d'elle par un néant. L'essence, c'est tout ce que la réalité-humaine saisit d'elle-même comme *ayant été*. Et c'est ici qu'apparaît l'angoisse comme saisie du soi en tant qu'il existe comme mode perpétuel d'arrachement à ce qui est ; mieux encore : en tant qu'il se fait exister comme tel. Car nous ne pouvons jamais saisir une « Erlebnis » comme une conséquence vivante de cette *nature* qui est la nôtre. L'écoulement de notre conscience constitue au fur et à mesure cette nature, mais elle demeure toujours derrière nous et elle nous hante comme l'objet permanent de notre compréhension rétrospective. C'est en tant que cette nature est une exigence sans être un recours qu'elle est saisie comme angoissante.

Dans l'angoisse la liberté s'angoisse devant elle-même en tant qu'elle n'est jamais sollicitée ni entravée par *rien*. Reste, dira-t-on, que la liberté vient d'être définie comme une structure permanente de l'être humain : si l'angoisse la manifeste elle devrait être un état permanent de mon affectivité. Or elle est, au contraire, tout à fait exceptionnelle. Comment expliquer la rareté du phénomène d'angoisse ?

Il faut noter tout d'abord que les situations les plus courantes de notre vie, celles où nous saisissons nos possibles comme tels dans et par la réalisation active de ces possibles, ne se manifestent pas à nous par l'angoisse parce que leur structure même est exclusive de l'appréhension angoissée. L'angoisse, en effet, est la reconnaissance

d'une possibilité comme *ma* possibilité, c'est-à-dire qu'elle se constitue lorsque la conscience se voit coupée de son essence par le néant ou séparée du futur par sa liberté même. Cela signifie qu'un rien néantisant m'ôte toute excuse et que, en même temps, ce que je projette comme mon être futur est toujours néantisé et réduit au rang de simple possibilité parce que le futur que je suis reste hors de mon atteinte. Mais il convient de remarquer que, dans ces différents cas, nous avons affaire à une forme temporelle où je m'attends dans le futur, où je « me donne rendez-vous de l'autre côté de cette heure, de cette journée ou de ce mois ». L'angoisse est la crainte de ne pas me trouver à ce rendez-vous, de ne plus même vouloir m'y rendre. Mais je puis aussi me trouver engagé dans des actes qui me révèlent mes possibilités dans l'instant même où ils les réalisent. C'est en allumant cette cigarette que j'apprends ma possibilité concrète ou, si l'on veut, mon désir de fumer ; c'est par l'acte même d'attirer à moi ce papier et cette plume que je me donne comme ma possibilité la plus immédiate l'action de travailler à cet ouvrage : m'y voilà engagé et je la découvre dans le moment même où déjà je m'y jette. En cet instant, certes, elle demeure ma possibilité, puisque je puis à chaque instant me détourner de mon travail, repousser le cahier, visser le capuchon de mon stylo. Mais cette possibilité d'interrompre l'action est rejetée au second rang du fait que l'action qui se découvre à moi à travers mon acte tend à cristalliser comme forme transcendante et relativement indépendante. La conscience de l'homme *en action* est conscience irréfléchie. Elle est conscience de quelque chose et le transcendant qui se découvre à elle est d'une nature particulière : c'est une *structure d'exigence* du monde qui découvre corrélativement en elle des rapports complexes d'ustensilité. Dans l'acte de tracer les lettres que je trace, la phrase totale, encore inachevée, se révèle comme exigence passive d'être tracée. Elle est le sens même des lettres que je forme et son appel n'est pas mis en question puisque, justement, je ne puis tracer les mots sans les transcender vers elle et que je la découvre comme condition nécessaire du sens des mots que je trace. En même temps et dans le cadre même de l'acte, un complexe indicatif d'ustensiles se révèle et s'organise (plume-encre-papier-lignes-marge, etc.), complexe qui ne peut être saisi pour lui-même mais qui surgit au sein de la transcendance qui me découvre la phrase à écrire comme exigence passive. Ainsi, dans la quasi-généralité des actes quotidiens, je suis engagé, j'ai parié et je découvre mes possibles en les réalisant et dans l'acte même de les réaliser comme des exigences, des urgences, des ustensilités. Et sans doute, en tout acte de cette espèce, demeure-t-il la possibilité d'une mise en question de cet acte, en tant qu'il renvoie à des fins plus lointaines et plus essentielles comme à ses significations ultimes et à mes possibilités essentielles. Par exemple, la phrase que j'écris est la signification des lettres que je trace, mais

l'ouvrage entier que je veux produire est la signification de la phrase. Et cet ouvrage est une possibilité à propos de laquelle je peux sentir l'angoisse : il est vraiment *mon* possible et je ne sais si je le continuerai demain ; demain, par rapport à lui, ma liberté peut exercer son pouvoir néantisant. Seulement, cette angoisse implique la saisie de l'ouvrage en tant que tel comme *ma* possibilité : il faut que je me place directement en face de lui et que je réalise mon rapport à lui. Cela veut dire que je ne dois pas seulement poser à son sujet des questions objectives du type : « Faut-il écrire cet ouvrage ? » car ces questions me renvoient simplement à des significations objectives plus vastes, telles que : « Est-il opportun de l'écrire *en ce moment* ? » « Ne fait-il pas double emploi avec tel autre livre ? » « Sa matière est-elle d'un intérêt suffisant ? » « A-t-elle été suffisamment méditée ? », etc., toutes significations qui demeurent transcendantes et se donnent comme une foule d'exigences du monde. Pour que ma liberté s'angoisse à propos du livre que j'écris, il faut que ce livre apparaisse dans son rapport avec moi, c'est-à-dire il faut que je découvre d'une part mon *essence* en tant que *ce que j'ai été* (j'ai été « voulant écrire ce livre », je l'ai conçu, j'ai cru qu'il pouvait être intéressant de l'écrire et je me suis constitué de telle sorte qu'on ne peut plus *me comprendre* sans tenir compte de ce que ce livre *a été* mon possible essentiel) ; d'autre part, le néant qui sépare ma liberté de cette essence (*j'ai été* « voulant l'écrire », mais *rien*, même pas ce que j'ai été, ne peut me contraindre à l'écrire) ; enfin, le néant qui me sépare de ce que je serai (je découvre la possibilité permanente de l'abandonner comme la condition même de la possibilité de l'écrire et comme le sens même de ma liberté). Il faut que je saisisse ma liberté, dans la constitution même du livre comme mon possible, en tant qu'elle est destructrice possible, dans le présent et dans l'avenir, de ce que je suis. C'est dire qu'il me faut me placer sur le plan de la réflexion. Tant que je demeure sur le plan de l'acte, le livre à écrire n'est que la signification lointaine et présupposée de l'acte qui me révèle mes possibles : il n'en est que l'implication, il n'est pas thématisé et posé pour soi, il ne « fait pas question » ; il n'est conçu ni comme nécessaire ni comme contingent, il n'est que le sens permanent et lointain à partir duquel je peux comprendre ce que j'écris présentement et, de ce fait, il est conçu comme *être*, c'est-à-dire que c'est seulement en le posant comme *le fond existant* sur lequel ma phrase présente et existante émerge, que je peux conférer à ma phrase un sens déterminé. Or, nous sommes à chaque instant lancés dans le monde et engagés. Cela signifie que nous agissons avant de poser nos possibles et que ces possibles qui se découvrent comme réalisés ou en train de se réaliser renvoient à des sens qui nécessiteraient des actes spéciaux pour être mis en question. Le réveil qui sonne le matin renvoie à la possibilité d'aller à mon travail qui est *ma*

possibilité. Mais saisir l'appel du réveil comme appel, c'est se lever. L'acte même de se lever est donc rassurant, car il élude la question : « Est-ce que le travail est *ma* possibilité ? » et par conséquent il ne me met pas en mesure de saisir la possibilité du quiétisme, du refus de travail et finalement du refus du monde et de la mort. En un mot, dans la mesure où saisir le sens de la sonnerie, c'est être déjà debout à son appel, cette saisie me garantit contre l'intuition angoissante que c'est moi qui confère au réveil son exigence : moi et moi seul. De la même façon, ce qu'on pourrait appeler la moralité quotidienne est exclusive de l'angoisse éthique. Il y a angoisse éthique lorsque je me considère dans mon rapport originel aux valeurs. Celles-ci, en effet, sont des exigences qui réclament un fondement. Mais ce fondement ne saurait être en aucun cas l'*être*, car toute valeur qui fonderait sa nature idéale sur son être cesserait par là même d'être valeur et réaliserait l'hétéronomie de ma volonté. La valeur tire son être de son exigence et non son exigence de son être. Elle ne se livre donc pas à une intuition contemplative qui la saisirait comme *étant* valeur et par là même, lui ôterait ses droits sur ma liberté. Mais elle ne peut se dévoiler, au contraire, qu'à une liberté active qui la fait exister comme valeur du seul fait de la reconnaître pour telle. Il s'ensuit que ma liberté est l'unique fondement des valeurs et que *rien*, absolument rien, ne me justifie d'adopter telle ou telle échelle de valeurs. En tant qu'être par qui les valeurs existent je suis injustifiable. Et ma liberté s'angoisse d'être le fondement sans fondement des valeurs. Elle s'angoisse en outre parce que les valeurs, du fait qu'elles se révèlent par essence à une liberté, ne peuvent se dévoiler sans être du même coup « mises en question » puisque la possibilité de renverser l'échelle des valeurs apparaît complémentairement comme *ma* possibilité. C'est l'angoisse devant les valeurs qui est reconnaissance de l'idéalité des valeurs.

Mais, à l'ordinaire, mon attitude vis-à-vis des valeurs est éminemment rassurante. C'est que, en effet, je suis engagé dans un monde de valeurs. L'aperception angoissée des valeurs comme soutenues dans l'être par ma liberté est un phénomène postérieur et médiatisé. L'immédiat, c'est le monde avec son urgence et, dans ce monde où je m'engage, mes actes font lever des valeurs comme des perdrix, c'est par mon indignation que m'est donnée l'antivaleur « bassesse », dans mon admiration que m'est donnée la valeur « grandeur ». Et, surtout, mon obéissance à une foule de tabous, qui est réelle, me découvre ces tabous comme existants en fait. Ce n'est pas après contemplation des valeurs morales que les bourgeois qui se nomment eux-mêmes « les honnêtes gens » sont honnêtes : mais ils sont jetés, dès leur surgissement dans le monde, dans une conduite dont le sens est l'honnêteté. Ainsi l'honnêteté acquiert un être, elle n'est pas mise en question ; les valeurs sont semées sur ma route comme mille petites exigences

réelles semblables aux écriteaux qui interdisent de marcher sur le gazon.

Ainsi, dans ce que nous appellerons le monde de l'immédiat, qui se livre à notre conscience irréfléchie, nous ne nous apparaissons pas *d'abord* pour être jetés *ensuite* dans des entreprises. Mais notre être est immédiatement « en situation », c'est-à-dire qu'il *surgit* dans des entreprises et se connaît d'abord en tant qu'il se reflète sur ces entreprises. Nous nous découvrons donc dans un monde peuplé d'exigences, au sein de projets « en cours de réalisation » : j'écris, je vais fumer, j'ai rendez-vous ce soir avec Pierre, il ne faut pas que j'oublie de répondre à Simon, je n'ai pas le droit de cacher plus longtemps la vérité à Claude. Toutes ces menues attentes passives du réel, toutes ces valeurs banales et quotidiennes tirent leur sens, à vrai dire, d'un premier projet de moi-même qui est comme mon choix de moi-même dans le monde. Mais précisément, ce projet de moi vers une possibilité première, qui fait qu'il y a des valeurs, des appels, des attentes et en général un monde, ne m'apparaît qu'au-delà du monde comme le sens et la signification abstraits et logiques de mes entreprises. Pour le reste, il y a concrètement des réveils, des écriteaux, des feuilles d'impôts, des agents de police, autant de garde-fous contre l'angoisse. Mais dès que l'entreprise s'éloigne de moi, dès que je suis renvoyé à moi-même parce que je dois m'attendre dans l'avenir, je me découvre tout à coup comme celui qui donne son sens au réveil, celui qui s'interdit, à partir d'un écriteau, de marcher sur une plate-bande ou sur une pelouse, celui qui prête son urgence à l'ordre du chef, celui qui décide de l'intérêt du livre qu'il écrit, celui qui fait, enfin, que des valeurs existent pour déterminer son action par leurs exigences. J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être, toutes les barrières, tous les garde-fous s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté : je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs ; rien ne peut m'assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je *suis*, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence : j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse.

L'angoisse est donc la saisie réflexive de la liberté par elle-même, en ce sens elle est médiation car, quoique conscience immédiate d'elle-même, elle surgit de la négation des appels du monde, elle apparaît dès que je me dégage du monde où je m'étais engagé, pour m'appréhender moi-même comme conscience qui possède une compréhension préontologique de son essence et un sens préjudicatif de ses possibles ; elle s'oppose à l'esprit de sérieux qui saisit les valeurs à partir du monde et qui réside dans la substantification rassurante et chosiste des valeurs. Dans le sérieux je me définis à partir de l'objet, en laissant de côté *a priori* comme impossibles toutes les entreprises

que je ne suis pas en train d'entreprendre et en saisissant comme venant du monde et constitutif de mes obligations et de mon être le sens que ma liberté a donné au monde. Dans l'angoisse, je me saisis à la fois comme totalement libre et comme ne pouvant pas ne pas faire que le sens du monde lui vienne par moi.

Il ne faudrait pourtant pas croire qu'il suffit de se porter sur le plan réflexif et d'envisager ses possibles lointains ou immédiats pour se saisir dans une *pure* angoisse. En chaque cas de réflexion, l'angoisse naît comme structure de la conscience réflexive en tant qu'elle considère la conscience réfléchie ; mais il reste que je peux tenir des conduites vis-à-vis de ma propre angoisse, en particulier des conduites de fuite. Tout se passe en effet comme si notre conduite essentielle et immédiate vis-à-vis de l'angoisse, c'était la fuite. Le déterminisme psychologique, avant d'être une conception théorique, est d'abord une conduite d'excuse ou, si l'on veut, le fondement de toutes les conduites d'excuse. Il est une conduite réflexive vis-à-vis de l'angoisse, il affirme qu'il y a en nous des forces antagonistes dont le type d'existence est comparable à celui des choses, il tente de combler les vides qui nous entourent, de rétablir les liens du passé au présent, du présent au futur, il nous pourvoit d'une *nature* productrice de nos actes et ces actes mêmes il en fait des transcendants, il les dote d'une inertie et d'une extériorité qui leur assignent leur fondement en autre chose qu'en eux-mêmes et qui rassurent éminemment parce qu'elles constituent un jeu permanent d'*excuses*, il nie cette transcendance de la réalité-humaine qui la fait émerger dans l'angoisse par delà sa propre essence ; du même coup, en nous réduisant *à n'être jamais que ce que nous sommes*, il réintroduit en nous la positivité absolue de l'être-en-soi et, par là, nous réintègre au sein de l'être.

Mais ce déterminisme, défense réflexive contre l'angoisse, ne se donne pas comme une *intuition* réflexive. Il ne peut rien contre *l'évidence* de la liberté, aussi se donne-t-il comme croyance de refuge, comme le terme idéal vers lequel nous pouvons fuir l'angoisse. Cela se manifeste, sur le terrain philosophique, par le fait que les psychologues déterministes ne prétendent pas fonder leur thèse sur les pures données de l'observation interne. Ils la présentent comme une hypothèse satisfaisante et dont la valeur vient de ce qu'elle rend compte des faits— ou comme un postulat nécessaire à l'établissement de toute psychologie. Ils admettent l'existence d'une conscience immédiate de liberté, que leurs adversaires leur opposent sous le nom de « preuve par l'intuition du sens intime ». Simplement, ils font porter le débat sur la *valeur* de cette révélation interne. Ainsi, l'intuition qui nous fait nous saisir comme cause première de nos états et de nos actes n'est discutée par personne. Reste qu'il est à la portée de chacun de nous d'essayer de médiatiser l'angoisse en s'élevant au-dessus d'elle et en la *jugeant* comme une illusion qui viendrait de

l'ignorance où nous sommes des causes réelles de nos actes. Le problème qui se posera alors, c'est celui du degré de croyance en cette médiation. Une angoisse jugée est-elle une angoisse désarmée? Evidemment non ; pourtant, un phénomène neuf prend ici naissance, un processus de distraction par rapport à l'angoisse qui, derechef, suppose en lui un pouvoir néantisant.

A lui seul, le déterminisme ne suffirait pas à fonder cette distraction, puisqu'il n'est qu'un postulat ou une hypothèse. Il est un effort de fuite plus concret et qui s'opère sur le terrain même de la réflexion. C'est tout d'abord une tentative de distraction par rapport aux possibles contraires de *mon* possible. Lorsque je me constitue comme compréhension d'un possible comme *mon* possible, il faut bien que je reconnaisse son existence au bout de mon projet et que je le saisisse comme moi-même, là-bas, m'attendant dans l'avenir, séparé de moi par un néant. En ce sens je me saisis comme origine première de mon possible et c'est ce qu'on nomme ordinairement la conscience de liberté, c'est cette structure de la conscience et elle seule que les partisans du libre arbitre ont en vue quand ils parlent de l'intuition du sens intime. Mais il arrive que je m'efforce, en même temps, de me *distraire* de la constitution des autres possibles qui contredisent *mon* possible. Je ne puis faire, à vrai dire, que je ne pose leur existence par le même mouvement qui engendre comme mien le possible choisi, je ne puis empêcher que je les constitue comme possibles *vivants*, c'est-à-dire comme *ayant la possibilité de devenir mes possibles*. Mais je m'efforce de les voir comme dotés d'un être transcendant et purement logique, bref, comme des choses. Si j'envisage sur le plan réflexif la possibilité d'écrire ce livre comme *ma* possibilité, je fais surgir entre cette possibilité et ma conscience un néant d'être qui la constitue comme possibilité et que je saisis précisément dans la possibilité permanente que la possibilité de ne l'écrire pas soit *ma* possibilité. Mais cette possibilité de ne pas l'écrire, je tente de me comporter envers elle comme vis-à-vis d'un objet observable et je me pénètre de ce que je veux y voir : j'essaie de la saisir comme devant être simplement mentionnée pour mémoire, comme ne me concernant pas. Il faut qu'elle soit possibilité externe, par rapport à moi, comme le mouvement par rapport à cette bille immobile. Si je pouvais y parvenir, les possibles antagonistes de *mon* possible, constitués comme entités logiques, perdraient leur efficace ; ils ne seraient plus menaçants puisqu'ils seraient des *dehors*, puisqu'ils cerneraient mon possible comme des éventualités purement *concevables*, c'est-à-dire, au fond, concevables par un autre ou comme *possibles d'un autre qui se trouverait dans le même cas*. Ils appartiendraient à la situation objective comme une structure transcendante ; ou, si l'on préfère et pour utiliser la terminologie de Heidegger : *moi* j'écrirai ce livre mais *on* pourrait aussi ne pas l'écrire. Ainsi me

dissimulerais-je qu'ils sont *moi-même* et conditions immanentes de la possibilité de mon possible. Ils conserveraient juste assez d'être pour conserver à mon possible son caractère de gratuité, de libre possibilité d'un être libre, mais ils seraient désarmés de leur caractère menaçant : ils ne m'*intéresseraient* pas, le possible élu apparaîtrait, du fait de l'élection, comme mon seul possible concret et, par suite, le néant qui me sépare de lui et qui lui confère justement sa possibilité serait comblé.

Mais la fuite devant l'angoisse n'est pas seulement effort de distraction devant l'avenir : elle tente aussi de désarmer la menace du passé. Ce que je tente de fuir, ici, c'est ma transcendance même, en tant qu'elle soutient et dépasse mon essence. J'affirme que je *suis* mon essence, sur le mode d'être de l'en-soi. En même temps, toutefois, je refuse de considérer cette essence comme elle-même historiquement constituée et comme impliquant alors l'acte comme le cercle implique ses propriétés. Je la saisis, ou du moins j'essaie de la saisir, comme le commencement premier de mon possible et je n'admets point qu'elle ait en elle-même un commencement ; j'affirme alors qu'un acte est libre lorsqu'il reflète exactement mon essence. Mais, en outre, cette liberté qui m'inquiéterait si elle était liberté *en face* du Moi, je tente de la reporter au sein de mon essence, c'est-à-dire de mon Moi. Il s'agit d'envisager le Moi comme un petit Dieu qui m'habiterait et qui posséderait ma liberté comme une vertu métaphysique. Ce ne serait plus mon être qui serait libre en tant qu'être, mais mon Moi qui serait libre au sein de ma conscience. Fiction éminemment rassurante puisque la liberté a été enfoncée au sein d'un être opaque : c'est dans la mesure où mon essence n'est pas translucidité, où elle est transcendante dans l'immanence, que la liberté deviendrait une de ses propriétés. En un mot, il s'agit de saisir ma liberté dans mon Moi comme la liberté *d'autrui* [1]. On voit les thèmes principaux de cette fiction : mon Moi devient l'origine de ses actes comme autrui des siens, à titre de personne déjà constituée. Certes, il vit et se transforme, on concédera même que chacun de ses actes puisse contribuer à le transformer. Mais ces transformations harmonieuses et continues sont conçues sur ce type biologique. Elles ressemblent à celles que je peux constater chez mon ami Pierre lorsque je le revois après une séparation. C'est à ces exigences rassurantes que Bergson a expressément satisfait lorsqu'il a conçu sa théorie du Moi profond, qui dure et s'organise, qui est constamment contemporain de la conscience que j'en prends et qui ne saurait être dépassé par elle, qui se trouve à l'origine de nos actes non comme un pouvoir cataclysmique, mais comme un père engendre ses enfants, de sorte que l'acte, sans découler de l'essence comme une conséquence rigoureuse, sans

1. Cf. IIIe partie, chap. I.

même être prévisible, entretient avec elle un rapport rassurant, une ressemblance familiale : il va plus loin qu'elle, mais dans la même voie, il conserve, certes, une irréductibilité certaine, mais nous nous reconnaissons et nous nous apprenons en lui comme un père peut se reconnaître et s'apprendre dans le fils qui poursuit son œuvre. Ainsi, par une projection de la liberté — que nous saisissons en nous — dans un objet psychique qui est le Moi, Bergson a contribué à masquer notre angoisse, mais c'est aux dépens de la conscience même. Ce qu'il a constitué et décrit de la sorte, ce n'est pas notre liberté, telle qu'elle s'apparaît à elle-même : *c'est la liberté d'autrui.*

Tel est donc l'ensemble des processus par lesquels nous essayons de nous masquer l'angoisse : nous saisissons notre possible en évitant de considérer les autres possibles dont nous faisons les possibles d'un autrui indifférencié : ce possible, nous ne voulons pas le voir comme soutenu à l'être par une pure liberté néantisante, mais nous tentons de le saisir comme engendré par un objet déjà constitué, qui n'est autre que notre Moi, envisagé et décrit comme *la personne* d'autrui. Nous voudrions conserver de l'intuition première ce qu'elle nous livre comme notre indépendance et notre responsabilité, mais il s'agit pour nous de mettre en veilleuse tout ce qui est en elle néantisation originelle ; toujours prêts d'ailleurs à nous réfugier dans la croyance au déterminisme si cette liberté nous pèse ou si nous avons besoin d'une excuse. Ainsi fuyons-nous l'angoisse en tentant de nous saisir *du dehors* comme *autrui* ou comme *une chose*. Ce qu'on a coutume d'appeler révélation du sens intime ou intuition première de notre liberté n'a rien d'originel : c'est un processus déjà construit, expressément destiné à nous masquer l'angoisse, la véritable « donnée immédiate » de notre liberté.

Parvenons-nous par ces différentes constructions à étouffer ou à dissimuler notre angoisse ? Il est certain que nous ne saurions la supprimer puisque nous *sommes* angoisse. Quant à ce qui est de la voiler, outre que la nature même de la conscience et sa translucidité nous interdisent de prendre l'expression à la lettre, il faut noter le type particulier de conduite que nous signifions par là : nous pouvons masquer un objet extérieur parce qu'il existe indépendamment de nous ; pour la même raison, nous pouvons détourner notre regard ou notre attention de lui, c'est-à-dire tout simplement fixer les yeux sur quelque autre objet ; dès ce moment, chaque réalité — la mienne et celle de l'objet — reprend sa vie propre et le rapport accidentel qui unissait la conscience à la chose disparaît sans altérer pour cela l'une ou l'autre existence. Mais si je *suis* ce que je veux voiler, la question prend un tout autre aspect : je ne puis en effet vouloir « ne pas voir » un certain aspect de mon être que si je suis précisément au fait de l'aspect que je ne veux pas voir. Ce qui signifie qu'il faut que je l'indique dans mon être pour pouvoir m'en détourner ; mieux encore,

il faut que j'y pense constamment pour prendre garde de ne pas y penser. Par là, il faut entendre non seulement que je dois, par nécessité, emporter perpétuellement avec moi ce que je veux fuir mais aussi que je dois viser l'objet de la fuite pour le fuir, ce qui signifie que l'angoisse, une visée intentionnelle de l'angoisse et une fuite de l'angoisse vers les mythes rassurants doivent être données dans l'unité d'une même conscience. En un mot, je fuis pour ignorer mais je ne peux ignorer que je fuis et la fuite de l'angoisse n'est qu'un mode de prendre conscience de l'angoisse. Ainsi ne peut-elle, à proprement parler, être ni masquée ni évitée. Pourtant, fuir l'angoisse ou être l'angoisse, ce ne saurait être tout à fait la même chose : si je suis mon angoisse pour la fuir, cela suppose que je puis me décentrer par rapport à ce que je suis, que je puis être l'angoisse sous la forme de « ne l'être pas », que je puis disposer d'un pouvoir néantisant au sein de l'angoisse même. Ce pouvoir néantisant néantit l'angoisse en tant que je la fuis et s'anéantit lui-même en tant que je *la suis pour la fuir*. C'est ce qu'on nomme la *mauvaise foi*. Il ne s'agit donc pas de chasser l'angoisse de la conscience, ni de la constituer en phénomène psychique inconscient ; mais tout simplement je puis me rendre de mauvaise foi dans l'appréhension de l'angoisse que je suis et cette mauvaise foi, destinée à combler le néant que je *suis* dans mon rapport à moi-même, implique précisément ce néant qu'elle supprime.

Nous voilà au terme de notre première description. L'examen de la négation ne saurait nous conduire plus loin. Elle nous a révélé l'existence d'un type particulier de conduite : la conduite en face du non-être, qui suppose une transcendance spéciale qu'il convient d'étudier à part. Nous nous trouvons donc en présence de deux ek-stases humaines : l'ek-stase qui nous jette dans l'être-en-soi et l'ek-stase qui nous engage dans le non-être. Il semble que notre premier problème, qui concernait seulement les rapports de l'homme à l'être, soit par là considérablement compliqué ; mais il n'est pas impossible non plus qu'en poussant jusqu'au bout notre analyse de la transcendance vers le non-être nous obtenions des renseignements précieux pour la compréhension de *toute* transcendance. Et d'ailleurs, le problème du néant ne peut être exclu de notre enquête : si l'homme se *comporte* en face de l'être-en-soi — et notre interrogation philosophique est un type de ce comportement —, c'est qu'il *n'est pas* cet être. Nous retrouvons donc le non-être comme condition de la transcendance vers l'être. Il faut donc nous accrocher au problème du néant et ne pas le lâcher avant sa complète élucidation.

Seulement, l'examen de l'interrogation et de la négation a donné tout ce qu'il pouvait. Nous avons été renvoyé de là à la liberté empirique comme néantisation de l'homme au sein de la temporalité et comme condition nécessaire de l'appréhension transcendante des

négatités. Reste à fonder cette liberté empirique elle-même. Elle ne saurait être la néantisation première et le fondement de toute néantisation. Elle contribue en effet à constituer des transcendances dans l'immanence qui conditionnent toutes les transcendances négatives. Mais le fait même que les transcendances de la liberté empirique se constituent dans l'immanence *comme transcendances* nous montre qu'il s'agit de néantisations secondaires qui supposent l'existence d'un néant originel : elles ne sont qu'un stade dans la régression analytique qui nous mène des transcendances dites « négatités » jusqu'à l'être qui est son propre néant. Il faut évidemment trouver le fondement de toute négation dans une néantisation qui serait exercée *au sein même de l'immanence* ; c'est dans l'immanence absolue, dans la subjectivité pure du *cogito* instantané que nous devons découvrir l'acte originel par quoi l'homme est à lui-même son propre néant. Que doit être la conscience dans son être pour que l'homme en elle et à partir d'elle surgisse dans le monde comme l'être qui est son propre néant et par qui le néant vient au monde ?

Il semble que nous manquions ici de l'instrument qui nous permettrait de résoudre ce nouveau problème : la négation n'engage directement que la liberté. Il convient de trouver dans la liberté même la conduite qui nous permettra de pousser plus loin. Or, cette conduite qui nous mènera jusqu'au seuil de l'immanence et qui demeure pourtant suffisamment objective pour que nous puissions dégager objectivement ses conditions de possibilité, nous l'avons déjà rencontrée. N'avons-nous pas marqué tout à l'heure que, dans la mauvaise foi, nous *étions*-l'angoisse-*pour*-la-*fuir*, dans l'unité d'une même conscience ? Si la mauvaise foi doit être possible, il faut donc que nous puissions rencontrer dans une même conscience l'unité de l'être et du n'être-pas, l'être-pour-n'être-pas. C'est donc la mauvaise foi qui va faire, à présent, l'objet de notre interrogation. Pour que l'homme puisse questionner, il faut qu'il puisse être son propre néant, c'est-à-dire : il ne peut être à l'origine du non-être dans l'être que si son être se transit en lui-même, par lui-même, de néant : ainsi apparaissent les transcendances du passé et du futur dans l'être temporel de la réalité-humaine. Mais la mauvaise foi est instantanée. Que doit donc être la conscience dans l'instantanéité du *cogito* préréflexif, si l'homme doit pouvoir être de mauvaise foi ?

CHAPITRE II

La mauvaise foi

I

MAUVAISE FOI ET MENSONGE

L'être humain n'est pas seulement l'être par qui des négatités se dévoilent dans le monde, il est aussi celui qui peut prendre des attitudes négatives vis-à-vis de soi. Nous avions défini, dans notre introduction, la conscience comme « un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui ». Mais, après l'élucidation de la conduite interrogative, nous savons à présent que cette formule peut aussi s'écrire : « La conscience est un être pour lequel il est dans son être conscience du néant de son être. » Dans la défense ou *veto,* par exemple, l'être humain nie une transcendance future. Mais cette négation n'est pas constatative. Ma conscience ne se borne pas à *envisager* une négatité. Elle se constitue elle-même, dans sa chair, comme néantisation d'une possibilité qu'une autre réalité-humaine projette comme *sa* possibilité. Pour cela elle doit surgir dans le monde comme un *Non* et c'est bien comme un Non que l'esclave saisit d'abord le maître, ou que le prisonnier qui cherche à s'évader saisit la sentinelle qui le surveille. Il y a même des hommes (gardiens, surveillants, geôliers, etc.) dont la réalité sociale est uniquement celle du Non, qui vivront et mourront en n'ayant jamais été qu'un Non sur la terre. D'autres, pour porter le Non dans leur subjectivité même, ne s'en constituent pas moins, en tant que personnes humaines, comme une négation perpétuelle : le sens et la fonction de ce que Scheler appelle « l'homme du ressentiment », c'est le Non. Mais il existe des conduites plus subtiles et dont la description nous mènerait plus loin dans l'intimité de la conscience : l'ironie est de celles-là. Dans l'ironie, l'homme anéantit, dans

l'unité d'un même acte, ce qu'il pose, il donne à croire pour n'être pas cru, il affirme pour nier et nie pour affirmer, il crée un objet positif mais qui n'a d'autre être que son néant. Ainsi les attitudes de négation envers soi permettent de poser une nouvelle question : que doit être l'homme en son être pour qu'il lui soit possible de se nier? Mais il ne saurait s'agir de prendre dans son universalité l'attitude de « négation de soi ». Les conduites qui peuvent se ranger sous cette rubrique sont trop diverses, nous risquerions de n'en retenir que la forme abstraite. Il convient de choisir et d'examiner une attitude déterminée qui, à la fois, soit essentielle à la réalité-humaine et, à la fois, telle que la conscience, au lieu de diriger sa négation vers le dehors, la tourne vers elle-même. Cette attitude nous a paru devoir être la *mauvaise foi*.

Souvent on l'assimile au mensonge. On dit indifféremment d'une personne qu'elle fait preuve de mauvaise foi ou qu'elle se ment à elle-même. Nous accepterons volontiers que la mauvaise foi soit mensonge à soi, à condition de distinguer immédiatement le mensonge à soi du mensonge tout court. Le mensonge est une attitude négative, on en conviendra. Mais cette négation ne porte pas sur la conscience elle-même, elle ne vise que le transcendant. L'essence du mensonge implique, en effet, que le menteur soit complètement au fait de la vérité qu'il déguise. On ne ment pas sur ce qu'on ignore, on ne ment pas lorsqu'on répand une erreur dont on est soi-même dupe, on ne ment pas lorsqu'on se trompe. L'idéal du menteur serait donc une conscience cynique, affirmant en soi la vérité, la niant dans ses paroles et niant pour lui-même cette négation. Or, cette double attitude négative porte sur du transcendant : le fait énoncé est transcendant, puisqu'il n'existe pas, et la première négation porte sur une *vérité*, c'est-à-dire sur un type particulier de transcendance. Quant à la négation intime que j'opère corrélativement à l'affirmation pour moi de la vérité, elle porte sur des *paroles*, c'est-à-dire sur un événement du monde. En outre, la disposition intime du menteur est positive : elle pourrait faire l'objet d'un jugement affirmatif : le menteur a l'intention de tromper et il ne cherche pas à se dissimuler cette intention ni à masquer la translucidité de la conscience ; au contraire, c'est à elle qu'il se réfère lorsqu'il s'agit de décider des conduites secondaires, elle exerce explicitement un contrôle régulateur sur toutes ses attitudes. Quant à l'intention affichée de dire la vérité (« Je ne voudrais pas vous tromper, cela est vrai, je le jure », etc.), sans doute est-elle l'objet d'une négation intime, mais aussi n'est-elle pas reconnue par le menteur comme *son* intention. Elle est jouée, mimée, c'est l'intention du personnage qu'il joue aux yeux de son interlocuteur, mais ce personnage, précisément parce qu'il *n'est pas*, est un transcendant. Ainsi, le mensonge ne met pas en jeu l'intrastructure de la conscience présente, toutes les négations qui le

constituent portent sur des objets qui de ce fait sont chassés de la conscience, il ne requiert donc pas de fondement ontologique spécial et les explications que requiert l'existence de la négation en général sont valables sans changement, dans le cas de la tromperie. Sans doute avons-nous défini le mensonge idéal ; sans doute arrive-t-il assez souvent que le menteur soit plus ou moins victime de son mensonge, qu'il s'en persuade à demi : mais ces formes courantes et vulgaires du mensonge en sont aussi des aspects abâtardis, elles représentent des intermédiaires entre le mensonge et la mauvaise foi. Le mensonge est une conduite de transcendance.

Mais c'est que le mensonge est un phénomène normal de ce que Heidegger appelle le « Mitsein ». Il suppose mon existence, l'existence de l'*autre*, mon existence *pour* l'autre et l'existence de l'autre *pour* moi. Ainsi n'y a-t-il aucune difficulté à concevoir que le menteur doive faire en toute lucidité le projet du mensonge et qu'il doive posséder une entière compréhension du mensonge et de la vérité qu'il altère. Il suffit qu'une opacité de principe masque ses intentions à *l'autre*, il suffit que l'autre puisse prendre le mensonge pour la vérité. Par le mensonge, la conscience affirme qu'elle existe par nature comme *cachée à autrui*, elle utilise à son profit la dualité ontologique du moi et du moi d'autrui.

Il ne saurait en être de même pour la mauvaise foi, si celle-ci, comme nous l'avons dit, est bien mensonge *à soi*. Certes, pour celui qui pratique la mauvaise foi, il s'agit bien de masquer une vérité déplaisante ou de présenter comme une vérité une erreur plaisante. La mauvaise foi a donc en apparence la structure du mensonge. Seulement, ce qui change tout, c'est que dans la mauvaise foi, c'est à moi-même que je masque la vérité. Ainsi, la dualité du trompeur et du trompé n'existe pas ici. La mauvaise foi implique au contraire par essence l'unité *d'une* conscience. Cela ne signifie pas qu'elle ne puisse être conditionnée par le « Mitsein », comme d'ailleurs tous les phénomènes de la réalité-humaine, mais le « Mitsein » ne peut que solliciter la mauvaise foi en se présentant comme une *situation* que la mauvaise foi permet de dépasser ; la mauvaise foi ne vient pas du dehors à la réalité-humaine. On ne subit pas sa mauvaise foi, on n'en est pas infecté, ce n'est pas un *état*. Mais la conscience s'affecte elle-même de mauvaise foi. Il faut une intention première et un projet de mauvaise foi : ce projet implique une compréhension de la mauvaise foi comme telle et une saisie préréflexive (de) la conscience comme s'effectuant de mauvaise foi. Il s'ensuit d'abord que celui à qui l'on ment et celui qui ment sont une seule et même personne, ce qui signifie que je dois savoir en tant que trompeur la vérité qui m'est masquée en tant que je suis trompé. Mieux encore, je dois savoir très précisément cette vérité *pour* me la cacher plus soigneusement — et ceci non pas à deux moments différents de la temporalité — ce qui

permettrait à la rigueur de rétablir un semblant de dualité — mais dans la structure unitaire d'un même projet. Comment donc le mensonge peut-il subsister si la dualité qui le conditionne est supprimée ? A cette difficulté s'en ajoute une autre qui dérive de la totale translucidité de la conscience. Celui qui s'affecte de mauvaise foi doit avoir conscience de sa mauvaise foi puisque l'être de la conscience est conscience d'être. Il semble donc que je doive être de bonne foi au moins en ceci que je suis conscient de ma mauvaise foi. Mais alors tout ce système psychique s'anéantit. On conviendra, en effet, que si j'essaie délibérément et cyniquement de me mentir, j'échoue complètement dans cette entreprise, le mensonge recule et s'effondre sous le regard ; il est ruiné, *par-derrière*, par la conscience même de me mentir qui se constitue impitoyablement en deçà de mon projet comme sa condition même. Il y a là un phénomène *évanescent*, qui n'existe que dans et par sa propre distinction. Certes, ces phénomènes sont fréquents et nous verrons qu'il y a en effet une « évanescence » de la mauvaise foi, il est évident qu'elle oscille perpétuellement entre la bonne foi et le cynisme. Toutefois, si l'existence de la mauvaise foi est fort précaire, si elle appartient à ce genre de structures psychiques qu'on pourrait appeler « métastables », elle n'en présente pas moins une forme autonome et durable ; elle peut même être l'aspect normal de la vie pour un très grand nombre de personnes. On peut *vivre* dans la mauvaise foi, ce qui ne veut pas dire qu'on n'ait de brusques réveils de cynisme ou de bonne foi, mais ce qui implique un style de vie constant et particulier. Notre embarras semble donc extrême puisque nous ne pouvons ni rejeter ni comprendre la mauvaise foi.

Pour échapper à ces difficultés, on recourt volontiers à l'inconscient. Dans l'interprétation psychanalytique, par exemple, on utilisera l'hypothèse d'une censure, conçue comme une ligne de démarcation avec douane, services de passeports, contrôle des devises, etc., pour rétablir la dualité du trompeur et du trompé. L'instinct — ou si l'on préfère les tendances premières et les complexes de tendances constitués par notre histoire individuelle — figure ici la *réalité*. Il n'est ni *vrai* ni *faux* puisqu'il n'existe pas *pour soi*. Il *est* simplement, tout juste comme cette table qui n'est ni vraie ni fausse *en soi* mais simplement *réelle*. Quant aux symbolisations conscientes de l'instinct, elles ne doivent pas être prises pour des apparences mais pour des faits psychiques réels. La phobie, le lapsus, le rêve existent réellement à titre de faits de conscience concrets, de la même façon que les paroles et les attitudes du menteur sont des conduites concrètes et réellement existantes. Simplement le sujet est devant ces phénomènes comme le trompé devant les conduites du trompeur. Il les constate dans leur réalité et doit les interpréter. Il y a une *vérité* des conduites du trompeur : si le trompé pouvait les rattacher à la situation où se

trouve le trompeur et à son projet de mensonge, elles deviendraient parties intégrantes de la vérité, à titre de conduites mensongères. Pareillement, il y a une vérité des actes symboliques : c'est celle que découvre le psychanalyste lorsqu'il les rattache à la situation historique du malade, aux complexes inconscients qu'ils expriment, au barrage de la censure. Ainsi, le sujet se trompe sur le *sens* de ses conduites, il les saisit dans leur existence concrète mais non pas dans leur *vérité*, faute de pouvoir les dériver d'une situation première et d'une constitution psychique qui lui demeurent étrangères. C'est qu'en effet, par la distinction du « ça » et du « moi », Freud a scindé en deux la masse psychique. Je *suis* moi, mais je ne suis pas *ça*. Je n'ai point de position privilégiée par rapport à mon psychisme non conscient. Je *suis* mes propres phénomène psychiques, en tant que je les constate dans leur réalité consciente : par exemple, je suis cette impulsion à voler tel ou tel livre à cet étalage, je fais corps avec elle, je l'éclaire et je me détermine en fonction d'elle à commettre le vol. Mais je ne *suis* pas ces faits psychiques, en tant que je les reçois passivement et que je suis obligé de faire des hypothèses sur leur origine et leur véritable signification, tout juste comme le savant fait des conjectures sur la nature et l'essence d'un phénomène extérieur : ce vol, par exemple, que j'interprète comme une impulsion immédiate déterminée par la rareté, l'intérêt ou le prix du volume que je vais dérober, il est en *vérité* un processus dérivé d'autopunition qui se rattache plus ou moins directement à un complexe d'Œdipe. Il y a donc une vérité de l'impulsion au vol, qui ne peut être atteinte que par des hypothèses plus ou moins probables. Le critère de cette vérité ce sera l'étendue des faits psychiques conscients qu'elle explique ; ce sera aussi, d'un point de vue plus pragmatique, la réussite de la cure psychiatrique qu'elle permet. Finalement, la découverte de cette vérité nécessitera le concours du psychanalyste, qui apparaît comme le *médiateur* entre mes tendances inconscientes et ma vie consciente. *Autrui* apparaît comme pouvant seul effectuer la synthèse entre la thèse inconsciente et l'antithèse consciente. Je ne puis me connaître que par l'intermédiaire d'autrui, ce qui veut dire que je suis par rapport à *mon* « ça » dans la position d'*autrui*. Si j'ai quelques notions de psychanalyse, je peux essayer, dans des circonstances particulièrement favorables, de me psychanalyser moi-même. Mais cette tentative ne pourra réussir que si je me défie de toute espèce d'intuition, que si j'applique à mon cas *du dehors* des schèmes abstraits et des règles apprises. Quant aux résultats, qu'ils soient obtenus par mes seuls efforts ou avec le concours d'un technicien, ils n'auront jamais la certitude que confère l'intuition : ils posséderont simplement la probabilité toujours croissante des hypothèses scientifiques. L'hypothèse du complexe d'Œdipe, comme l'hypothèse atomique, n'est rien d'autre qu'une « idée expérimentale », elle ne se distingue pas,

comme dit Peirce, de l'ensemble des expériences qu'elle permet de réaliser et des effets qu'elle permet de prévoir. Ainsi, la psychanalyse substitue à la notion de mauvaise foi l'idée d'un mensonge sans menteur, elle permet de comprendre comment je puis non pas me mentir mais *être menti*, puisqu'elle me place par rapport à moi-même dans la situation d'autrui vis-à-vis de moi, elle remplace la dualité du trompeur et du trompé, condition essentielle du mensonge, par celle du « ça » et du « moi », elle introduit dans ma subjectivité la plus profonde la structure intersubjective du *Mitsein*. Pouvons-nous nous satisfaire de ces explications ?

A la considérer de plus près, la théorie psychanalytique n'est pas si simple qu'elle paraît d'abord. Il n'est pas exact que le « ça » se présente comme une chose par rapport à l'hypothèse du psychanalyste, car la chose est indifférente aux conjectures qu'on fait sur elle et le « ça », au contraire, est *touché* par celles-ci lorsqu'elles approchent de la vérité. Freud, en effet, signale des résistances lorsque, à la fin de la première période, le médecin approche de la vérité. Ces résistances sont des conduites objectives et saisies du dehors : le malade témoigne de la défiance, refuse de parler, donne des comptes rendus fantaisistes de ses rêves, parfois même se dérobe entièrement à la cure psychanalytique. Il est permis toutefois de demander quelle part de lui-même peut ainsi résister. Ce ne peut être le « Moi » envisagé comme ensemble psychique des faits de conscience : il ne saurait en effet soupçonner que le psychiatre approche du but puisqu'il est placé devant le *sens* de ses propres réactions, exactement comme le psychiatre lui-même. Tout au plus lui est-il possible d'apprécier objectivement le degré de probabilité des hypothèses émises, comme pourrait le faire un témoin de la psychanalyse, et d'après l'étendue des faits subjectifs qu'elles expliquent. Et d'ailleurs, cette probabilité lui paraîtrait-elle confiner à la certitude, qu'il ne saurait s'en affliger puisque, la plupart du temps, c'est lui qui, par une décision *consciente*, s'est engagé dans la voie de la thérapeutique psychanalytique. Dira-t-on que le malade s'inquiète des révélations quotidiennes que le psychanalyste lui fait et qu'il cherche à s'y dérober tout en feignant à ses propres yeux de vouloir continuer la cure ? En ce cas, il n'est plus possible de recourir à l'inconscient pour expliquer la mauvaise foi : elle est là, en pleine conscience, avec toutes ses contradictions. Mais ce n'est pas ainsi que le psychanalyste entend, d'ailleurs, expliquer ces résistances : pour lui elles sont sourdes et profondes, elles viennent de loin, elles ont leurs racines dans la chose même qu'on veut élucider.

Pourtant, elles ne sauraient émaner non plus du complexe qu'il faut mettre au jour. En tant que tel, ce complexe serait plutôt le collaborateur du psychanalyste puisqu'il vise à s'exprimer dans la claire conscience, puisqu'il ruse avec la censure et cherche à l'éluder.

Le seul plan sur lequel nous pouvons situer le refus du sujet, c'est celui de la censure. Elle seule peut saisir les questions ou les révélations du psychanalyste comme s'approchant de plus ou moins près des tendances réelles qu'elle s'applique à refouler, elle seule parce qu'elle est seule à *savoir* ce qu'elle refoule.

Si en effet nous repoussons le langage et la mythologie chosiste de la psychanalyse, nous nous apercevons que la censure, pour appliquer son activité avec discernement, doit connaître ce qu'elle refoule. Si nous renonçons en effet à toutes les métaphores représentant le refoulement comme un choc de forces aveugles, force est bien d'admettre que la censure doit *choisir* et, pour choisir, *se représenter*. D'où viendrait, autrement, qu'elle laisse passer les impulsions sexuelles licites, qu'elle tolère que les besoins (faim, soif, sommeil) s'expriment dans la claire conscience ? Et comment expliquer qu'elle peut *relâcher* sa surveillance, qu'elle peut même être *trompée* par les déguisements de l'instinct ? Mais il ne suffit pas qu'elle discerne les tendances maudites, il faut encore qu'elle les saisisse comme *à refouler*, ce qui implique chez elle à tout le moins une représentation de sa propre activité. En un mot, comment la censure discernerait-elle les impulsions refoulables sans avoir conscience de les discerner ? Peut-on concevoir un savoir qui serait ignorance de soi ? Savoir, c'est savoir qu'on sait, disait Alain. Disons plutôt : tout savoir est conscience de savoir. Ainsi les résistances du malade impliquent au niveau de la censure une représentation du refoulé en tant que tel, une compréhension du but vers quoi tendent les questions du psychanalyste et un acte de liaison synthétique par lequel elle compare la *vérité* du complexe refoulé à l'hypothèse psychanalytique qui le vise. Et ces différentes opérations à leur tour impliquent que la censure est consciente (de) soi. Mais de quel type peut être la conscience (de) soi de la censure ? Il faut qu'elle soit conscience (d') être conscience de la tendance à refouler, mais précisément *pour n'en être pas conscience*. Qu'est-ce à dire sinon que la censure doit être de mauvaise foi ? La psychanalyse ne nous a rien fait gagner puisque, pour supprimer la mauvaise foi, elle a établi entre l'inconscient et la conscience une conscience autonome et de mauvaise foi. C'est que ses efforts pour établir une véritable dualité — et même une trinité (*Es, Ich, Über-Ich* s'exprimant par la censure) — n'ont abouti qu'à une terminologie verbale. L'essence même de l'idée réflexive de « se dissimuler » quelque chose implique l'unité d'un même psychisme et par conséquent une double activité au sein de l'unité, tendant d'une part à maintenir et à repérer la chose à cacher et d'autre part à la repousser et à la voiler ; chacun des deux aspects de cette activité est complémentaire de l'autre, c'est-à-dire qu'il l'implique dans son être. En séparant par la censure le conscient de l'inconscient, la psychanalyse n'a pas réussi à dissocier les deux phases de l'acte, puisque la

libido est un conatus aveugle vers l'expression consciente et que le phénomène conscient est un résultat passif et truqué : elle a simplement localisé cette double activité de répulsion et d'attraction au niveau de la censure. Reste d'ailleurs, pour rendre compte de l'unité du phénomène total (refoulement de la tendance qui se déguise et « passe » sous forme symbolique), à établir des liaisons compréhensibles entre ses différents moments. Comment la tendance refoulée peut-elle « se déguiser » si elle n'enveloppe pas : 1° la conscience d'être refoulée, 2° la conscience d'avoir été repoussée parce qu'elle est ce qu'elle est, 3° un projet de déguisement ? Aucune théorie mécanique de la condensation ou du transfert ne peut expliquer ces modifications dont la tendance s'affecte elle-même, car la description du processus de déguisement implique un recours voilé à la finalité. Et, pareillement, comment rendre compte du plaisir ou de l'angoisse qui accompagnent l'assouvissement symbolique et conscient de la tendance, si la conscience n'enveloppe pas, par delà la censure, une compréhension obscure du but à atteindre en tant qu'il est simultanément désiré et défendu ? Pour avoir rejeté l'unité consciente du psychique, Freud est obligé de sous-entendre partout une unité magique reliant les phénomènes à distance et par delà les obstacles, comme la participation primitive unit la personne envoûtée et la figurine de cire façonnée à son image. La « Trieb » inconsciente est affectée, par participation, du caractère « refoulée » ou « maudite », qui s'étend tout à travers elle, la colore et provoque magiquement ses symbolisations. Et semblablement, le phénomène conscient est tout entier coloré par son sens symbolique, bien qu'il ne puisse appréhender ce sens par lui-même et dans la claire conscience. Mais, outre son infériorité de principe, l'explication par la magie ne supprime pas la coexistence — à l'étage inconscient, à l'étage de la censure et à celui de la conscience — de deux structures contradictoires et complémentaires, qui s'impliquent et se détruisent réciproquement. On a hypostasié et « chosifié » la mauvaise foi, on ne l'a pas évitée. C'est ce qui a incité un psychiatre viennois, Stekel, à se dégager de l'obédience psychanalytique et à écrire dans *La Femme frigide*[1] : « Chaque fois que j'ai pu pousser mes investigations assez loin, j'ai constaté que le nœud de la psychose était conscient. » Et d'ailleurs, les cas qu'il rapporte dans son ouvrage témoignent d'une mauvaise foi pathologique dont le freudisme ne saurait rendre compte. Il s'agira, par exemple, de femmes qu'une déception conjugale a rendues frigides, c'est-à-dire qui parviennent à se masquer la jouissance que leur procure l'acte sexuel. On notera d'abord qu'il s'agit pour elles de se dissimuler non des complexes profondément enfoncés dans les ténèbres à demi physiologiques, mais des conduites objectivement

1. N.R.F. [1937].

décelables et qu'elles ne peuvent pas ne pas enregistrer dans le moment où elles les tiennent : fréquemment, en effet, le mari révèle à Stekel que sa femme a donné des signes objectifs de plaisir et ce sont ces signes que la femme, interrogée, s'applique farouchement à nier. Il s'agit ici d'une activité de *distraction*. Pareillement les confessions que Stekel sait provoquer nous apprennent que ces femmes pathologiquement frigides s'appliquent à se distraire par avance du plaisir qu'elles redoutent : beaucoup, par exemple, lors de l'acte sexuel, détournent leurs pensées vers leurs occupations quotidiennes, font les comptes de leur ménage. Qui viendra parler ici d'inconscient? Pourtant, si la femme frigide *distrait* ainsi sa conscience du plaisir qu'elle éprouve, ce n'est point cyniquement et en plein accord avec elle-même : c'est *pour se prouver* qu'elle est frigide. Nous avons bien affaire à un phénomène de mauvaise foi puisque les efforts tentés pour ne pas adhérer au plaisir éprouvé impliquent la reconnaissance que le plaisir est éprouvé et que, précisément, ils l'impliquent *pour la nier*. Mais nous ne sommes plus sur le terrain de la psychanalyse. Ainsi, d'une part, l'explication par l'inconscient, du fait qu'elle rompt l'unité psychique, ne saurait rendre compte des faits qui, à première vue, paraissent relever d'elle. Et, d'autre part, il existe une infinité de conduites de mauvaise foi qui repoussent explicitement ce type d'explication, parce que leur essence implique qu'elles ne peuvent apparaître que dans la translucidité de la conscience. Nous retrouvons intact le problème que nous avions tenté d'éluder.

II

LES CONDUITES DE MAUVAISE FOI

Si nous voulons nous tirer d'embarras, il convient d'examiner de plus près les conduites de mauvaise foi et d'en essayer une description. Cette description nous permettra peut-être de fixer avec plus de netteté les conditions de possibilité de la mauvaise foi, c'est-à-dire de répondre à notre question de départ : « Que doit être l'homme en son être, s'il doit pouvoir être de mauvaise foi? »

Voici, par exemple, une femme qui s'est rendue à un premier rendez-vous. Elle sait fort bien les intentions que l'homme qui lui parle nourrit à son égard. Elle sait aussi qu'il lui faudra prendre tôt ou tard une décision. Mais elle n'en veut pas sentir l'urgence : elle s'attache seulement à ce qu'offre de respectueux et de discret l'attitude de son partenaire. Elle ne saisit pas cette conduite comme une tentative pour réaliser ce qu'on nomme « les premières

approches », c'est-à-dire qu'elle ne veut pas voir les possibilités de développement temporel que présente cette conduite : elle borne ce comportement à ce qu'il est dans le présent, elle ne veut pas lire dans les phrases qu'on lui adresse autre chose que leur sens explicite ; si on lui dit : « Je vous admire tant », elle désarme cette phrase de son arrière-fond sexuel, elle attache aux discours et à la conduite de son interlocuteur des significations immédiates qu'elle envisage comme des qualités objectives. L'homme qui lui parle lui semble sincère et respectueux comme la table est ronde ou carrée, comme la tenture murale est bleue ou grise. Et les qualités ainsi attachées à la personne qu'elle écoute se sont ainsi figées dans une permanence chosiste qui n'est autre que la projection dans l'écoulement temporel de leur strict présent. C'est qu'elle n'est pas au fait de ce qu'elle souhaite : elle est profondément sensible au désir qu'elle inspire, mais le désir cru et nu l'humilierait et lui ferait horreur. Pourtant, elle ne trouverait aucun charme à un respect qui serait uniquement du respect. Il faut, pour la satisfaire, un sentiment qui s'adresse tout entier à sa *personne*, c'est-à-dire à sa liberté plénière, et qui soit une reconnaissance de sa liberté. Mais il faut, en même temps, que ce sentiment soit tout entier désir, c'est-à-dire qu'il s'adresse à son corps en tant qu'objet. Cette fois donc, elle refuse de saisir le désir pour ce qu'il est, elle ne lui donne même pas de nom, elle ne le reconnaît que dans la mesure où il se transcende vers l'admiration, l'estime, le respect et où il s'absorbe tout entier dans les formes plus élevées qu'il produit, au point de n'y figurer plus que comme une sorte de chaleur et de densité. Mais voici qu'on lui prend la main. Cet acte de son interlocuteur risque de changer la situation en appelant une décision immédiate : abandonner cette main, c'est consentir de soi-même au flirt, c'est s'engager. La retirer, c'est rompre cette harmonie trouble et instable qui fait le charme de l'heure. Il s'agit de reculer le plus loin possible l'instant de la décision. On sait ce qui se produit alors : la jeune femme abandonne sa main, mais ne *s'aperçoit pas* qu'elle l'abandonne. Elle ne s'en aperçoit pas parce qu'il se trouve par hasard qu'elle est, à ce moment, tout esprit. Elle entraîne son interlocuteur jusqu'aux régions les plus élevées de la spéculation sentimentale, elle parle de la vie, de sa vie, elle se montre sous son aspect essentiel : une personne, une conscience. Et pendant ce temps, le divorce du corps et de l'âme est accompli ; la main repose inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante — une chose.

Nous dirons que cette femme est de mauvaise foi. Mais nous voyons aussitôt qu'elle use de différents procédés pour se maintenir dans cette mauvaise foi. Elle a désarmé les conduites de son partenaire en les réduisant à n'être que ce qu'elles sont, c'est-à-dire à exister sur le mode de l'en-soi. Mais elle se permet de jouir de son désir, dans la mesure où elle le saisira comme n'étant pas ce qu'il est,

c'est-à-dire où elle en reconnaîtra la transcendance. Enfin, tout en sentant profondément la présence de son propre corps — au point d'être troublée peut-être —, elle se réalise comme *n'étant pas* son propre corps et elle le contemple de son haut comme un objet passif auquel des événements peuvent *arriver*, mais qui ne saurait ni les provoquer ni les éviter, parce que tous ses possibles sont hors de lui. Quelle unité trouvons-nous dans ces différents aspects de la mauvaise foi ? C'est un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée. Le concept de base qui est ainsi engendré utilise la double propriété de l'être humain, d'être une *facticité* et une *transcendance*. Ces deux aspects de la réalité-humaine sont, à vrai dire, et doivent être susceptibles d'une coordination valable. Mais la mauvaise foi ne veut ni les coordonner ni les surmonter dans une synthèse. Il s'agit pour elle d'affirmer leur identité tout en conservant leurs différences. Il faut affirmer la facticité comme *étant* la transcendance et la transcendance comme *étant* la facticité, de façon qu'on puisse, dans l'instant où on saisit l'une, se trouver brusquement en face de l'autre. Le prototype des formules de mauvaise foi nous sera donné par certaines phrases célèbres qui ont été justement conçues, pour produire tout leur effet, dans un esprit de mauvaise foi. On connaît, par exemple, ce titre d'un ouvrage de Jacques Chardonne : « L'amour, c'est beaucoup plus que l'amour. » On voit comment ici se fait l'unité entre l'amour *présent* dans sa facticité, « contact de deux épidermes », sensualité, égoïsme, mécanisme proustien de la jalousie, lutte adlérienne des sexes, etc. — et l'amour comme *transcendance*, le « fleuve de feu » mauriacien, l'appel de l'infini, l'éros platonicien, la sourde intuition cosmique de Lawrence, etc. Ici c'est de la facticité que l'on part, pour se trouver soudain, par delà le présent et la condition de fait de l'homme, par delà le psychologique, en pleine métaphysique. Au contraire, ce titre d'une pièce de Sarment : « Je suis trop grand pour moi », qui présente aussi les caractères de la mauvaise foi, nous jette d'abord en pleine transcendance pour nous emprisonner soudain dans les étroites limites de notre essence de fait. On retrouvera ces structures dans la phrase fameuse : « Il est devenu ce qu'il était » ou dans son envers non moins fameux : « Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change. » Bien entendu, ces différentes formules n'ont que *l'apparence* de la mauvaise foi, elles ont été explicitement conçues sous cette forme paradoxale pour frapper l'esprit et le décontenancer par une énigme. Mais précisément c'est cette apparence qui nous importe. Ce qui compte ici, c'est qu'elles ne constituent pas des notions nouvelles et solidement structurées ; elles sont bâties au contraire de façon à rester en désagrégation perpétuelle et pour qu'un glissement perpétuel soit possible du présent naturaliste à la transcendance et inversement. On voit, en effet, l'usage que la

mauvaise foi peut faire de ces jugements qui visent tous à établir que je ne suis pas ce que je suis. Si je n'étais que ce que je *suis*, je pourrais, par exemple, envisager sérieusement ce reproche qu'on me fait, m'interroger avec scrupule et peut-être serais-je contraint d'en reconnaître la vérité. Mais précisément par la transcendance, j'échappe à tout ce que je suis. Je n'ai même pas à discuter le bien-fondé du reproche, au sens où Suzanne dit à Figaro : « Prouver que j'ai raison serait accorder que je puis avoir tort. » Je suis sur un plan où aucun reproche ne peut m'atteindre, puisque ce que je *suis* vraiment, c'est ma transcendance ; je m'enfuis, je m'échappe, je laisse ma guenille aux mains du sermonneur. Seulement, l'ambiguïté nécessaire à la mauvaise foi vient de ce qu'on affirme ici que je *suis* ma transcendance sur le mode d'être de la chose. Et c'est seulement ainsi, en effet, que je puis me sentir échapper à tous ces reproches. C'est en ce sens que notre jeune femme purifie le désir de ce qu'il a d'humiliant, en n'en voulant considérer que la pure transcendance qui lui évite même de le nommer. Mais inversement, le « je suis trop grand pour moi », en nous montrant la transcendance muée en facticité, est la source d'une infinité d'excuses pour nos échecs ou nos faiblesses. Pareillement la jeune coquette maintient la transcendance dans la mesure où le respect, l'estime manifestés par les conduites de son soupirant sont déjà sur le plan du transcendant. Mais elle arrête là cette transcendance, elle l'empâte de toute la facticité du présent : le respect n'est rien d'autre que du respect, il est un dépassement figé qui ne se dépasse plus vers rien.

Mais ce concept métastable « transcendance-facticité », s'il est un des instruments de base de la mauvaise foi, n'est pas seul en son genre. On usera pareillement d'une autre duplicité de la réalité-humaine que nous exprimerons grossièrement en disant que son être-pour-soi implique complémentairement un être-pour-autrui. Sur une quelconque de mes conduites, il m'est toujours possible de faire converger deux regards, le mien et celui d'autrui. Or, précisément, la conduite ne présentera pas la même structure dans l'un et l'autre cas. Mais comme nous le verrons plus tard, comme chacun le sent, il n'y a pas entre ces deux aspects de mon être une différence d'apparence à être, comme si j'étais à moi-même la vérité de moi-même et comme si autrui ne possédait de moi qu'une image déformée. L'égale dignité d'être de mon être pour autrui et de mon être pour moi-même permet une synthèse perpétuellement désagrégative et un jeu d'évasion perpétuelle du pour-soi au pour-autrui et du pour-autrui au pour-soi. On a vu aussi l'usage que notre jeune femme faisait de notre être-au-milieu-du-monde, c'est-à-dire de notre présence inerte d'objet passif parmi d'autres objets, pour se décharger soudain des fonctions de son être-dans-le-monde, c'est-à-dire de l'être qui fait qu'il y a un monde en se projetant par delà le monde vers ses propres possibilités.

Signalons enfin les synthèses confusionnelles qui jouent sur l'ambiguïté néantisante des trois ek-stases temporelles, affirmant à la fois que je suis ce que j'ai été (l'homme qui *s'arrête* délibérément à une période de sa vie et refuse de prendre en considération les changements ultérieurs) et que je ne suis pas ce que j'ai été (l'homme qui, en face des reproches ou de la rancune, se désolidarise totalement de son passé en insistant sur sa liberté et sur sa *re*-création perpétuelle). Dans tous ces concepts, qui n'ont qu'un rôle transitif dans les raisonnements et qui sont éliminés de la conclusion, comme les imaginaires dans les calculs des physiciens, nous retrouvons la même structure : il s'agit de constituer la réalité-humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est.

Mais que faut-il précisément pour que ces concepts de désagrégation puissent recevoir même un faux-semblant d'existence, pour qu'ils puissent apparaître un instant à la conscience, fût-ce dans un processus d'évanescence ? Un examen rapide de l'idée de sincérité, l'antithèse de la mauvaise foi, sera très instructif à cet égard. En effet, la sincérité se présente comme une exigence et par conséquent elle n'est pas un *état*. Or quel est l'idéal à atteindre en ce cas ? Il faut que l'homme ne soit *pour lui-même* que ce qu'il *est*, en un mot qu'il soit pleinement et uniquement ce qu'il *est*. Mais n'est-ce pas précisément la définition de l'en-soi — ou, si l'on préfère, le principe d'identité ? Poser comme idéal l'être des choses, n'est-ce pas avouer du même coup que cet être n'appartient pas à la réalité-humaine et que le principe d'identité, loin d'être un axiome universellement universel, n'est qu'un principe synthétique jouissant d'une universalité simplement régionale ? Ainsi, pour que les concepts de mauvaise foi puissent au moins un instant nous faire illusion, pour que la franchise des « cœurs purs » (Gide, Kessel) puisse valoir pour la réalité-humaine comme idéal, il faut que le principe d'identité ne représente pas un principe constitutif de la réalité-humaine, il faut que la réalité-humaine ne soit pas nécessairement ce qu'elle est, puisse être ce qu'elle n'est pas. Qu'est-ce que cela signifie ?

Si l'homme est ce qu'il est, la mauvaise foi est à tout jamais impossible et la franchise cesse d'être son idéal pour devenir son être ; mais l'homme est-il ce qu'il est et, d'une manière générale, comment peut-on *être* ce qu'on est, lorsqu'on est comme conscience d'être ? Si la franchise ou sincérité est une valeur universelle, il va de soi que sa maxime « il faut être ce qu'on est » ne sert pas uniquement de principe régulateur pour les jugements et les concepts par lesquels j'exprime ce que je suis. Elle pose non pas simplement un idéal du connaître mais un idéal d'*être*, elle nous propose une adéquation absolue de l'être avec lui-même comme prototype d'être. En ce sens il faut nous *faire être* ce que nous sommes. Mais que *sommes-nous* donc si nous avons l'obligation constante de nous faire être ce que nous

sommes, si nous sommes sur le mode d'être du devoir être ce que nous sommes ? Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue *à être* garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre : le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire ; le garçon de café joue avec sa condition pour la *réaliser*. Cette obligation ne diffère pas de celle qui s'impose à tous les commerçants : leur condition est toute de cérémonie, le public réclame d'eux qu'ils la réalisent comme une cérémonie, il y a la danse de l'épicier, du tailleur, du commissaire-priseur, par quoi ils s'efforcent de persuader à leur clientèle qu'ils ne sont rien autre qu'un épicier, qu'un commissaire-priseur, qu'un tailleur. Un épicier qui rêve est offensant pour l'acheteur, parce qu'il n'est plus tout à fait un épicier. La politesse exige qu'il se contienne dans sa fonction d'épicier, comme le soldat au garde-à-vous se fait chose-soldat avec un regard direct mais qui ne voit point, qui n'est plus fait pour voir, puisque c'est le règlement et non l'intérêt du moment qui détermine le point qu'il doit fixer (le regard « fixé à dix pas »). Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est. Comme si nous vivions dans la crainte perpétuelle qu'il n'y échappe, qu'il ne déborde et n'élude tout à coup sa condition. Mais c'est que, parallèlement, du dedans le garçon de café ne peut être immédiatement garçon de café, au sens où cet encrier *est* encrier, où le verre est verre. Ce n'est point qu'il ne puisse former des jugements réflexifs ou des concepts sur sa condition. Il sait bien ce qu'elle « signifie » : l'obligation de se lever à cinq heures, de balayer le sol du débit avant l'ouverture des salles, de mettre le percolateur en train, etc. Il connaît les droits qu'elle comporte : le droit au pourboire, les droits syndicaux, etc. Mais tous ces concepts, tous ces jugements renvoient au transcendant. Il s'agit de possibilités abstraites, de droits et de devoirs conférés a un « sujet de droit ». Et c'est précisément ce sujet

que *j'ai à être* et que je ne suis point. Ce n'est pas que je ne veuille pas l'être ni qu'il soit un autre. Mais plutôt il n'y a pas de commune mesure entre son être et le mien. Il est une « représentation » pour les autres et pour moi-même, cela signifie que je ne puis l'être qu'*en représentation*. Mais précisément si je me le représente, je ne le suis point, j'en suis séparé, comme l'objet du sujet, séparé *par rien*, mais ce rien m'isole de lui, je ne puis l'être, je ne puis que *jouer à l'être*, c'est-à-dire m'imaginer que je le suis. Et, par là même, je l'affecte de néant. J'ai beau accomplir les fonctions de garçon de café, je ne puis l'être que sur le mode neutralisé, comme l'acteur est Hamlet, en faisant mécaniquement les *gestes typiques* de mon état et en me visant comme garçon de café imaginaire à travers ces gestes pris comme « analogon »[1]. Ce que je tente de réaliser, c'est un être-en-soi du garçon de café, comme s'il n'était pas justement en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs d'état, comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit, quitte à me faire renvoyer. Comme si, du fait même que je soutiens ce rôle à l'existence, je ne le transcendais pas de toute part, je ne me constituais pas comme un *au-delà* de ma condition. Pourtant il ne fait pas de doute que je *suis* en un sens garçon de café — sinon ne pourrais-je m'appeler aussi bien diplomate ou journaliste ? Mais si je le suis, ce ne peut être sur le mode de l'être en soi. Je le suis sur le mode *d'être ce que je ne suis pas*. Il ne s'agit pas seulement des conditions sociales, d'ailleurs ; je ne suis jamais aucune de mes attitudes, aucune de mes conduites. Le beau parleur est celui qui *joue* à parler, parce qu'il ne peut *être parlant* : l'élève attentif qui veut *être* attentif, l'œil rivé sur le maître, les oreilles grandes ouvertes, s'épuise à ce point à jouer l'attentif qu'il finit par ne plus rien écouter. Perpétuellement absent à mon corps, à mes actes, je suis en dépit de moi-même cette « divine absence » dont parle Valéry. Je ne puis dire ni que je *suis* ici ni que je n'y *suis* pas, au sens où l'on dit « cette boîte d'allumettes *est* sur la table » : ce serait confondre mon « être-dans-le-monde » avec un « être-au-milieu-du-monde ». Ni que je *suis* debout, ni que je *suis* assis : ce serait confondre mon corps avec la totalité idiosyncrasique dont il n'est qu'une des structures. De toute part j'échappe à l'être et pourtant je suis.

Mais voici un mode d'être qui ne concerne plus que moi : je suis triste. Cette tristesse que je suis, ne la suis-je point sur le mode d'être ce que je suis ? Qu'est-elle, pourtant, sinon l'unité intentionnelle qui vient rassembler et animer l'ensemble de mes conduites ? Elle est le sens de ce regard terne que je jette sur le monde, de ces épaules voûtées, de cette tête que je baisse, de cette mollesse de tout mon corps. Mais ne sais-je point, dans le moment même où je tiens

1. Cf. *L'Imaginaire* (N.R.F., 1940). Conclusion.

chacune de ces conduites, que je pourrais ne pas la tenir ? Qu'un étranger paraisse soudain et je relèverai la tête, je reprendrai mon allure vive et allante, que restera-t-il de ma tristesse, sinon que je lui donne complaisamment rendez-vous tout à l'heure, après le départ du visiteur ? N'est-ce pas d'ailleurs elle-même une *conduite* que cette tristesse, n'est-ce pas la conscience qui s'affecte elle-même de tristesse comme recours magique contre une situation trop urgente [1] ? Et, dans ce cas même, être triste, n'est-ce pas d'abord se faire triste ? Soit, dira-t-on. Mais se donner *l'être* de la tristesse, n'est-ce pas malgré tout *recevoir* cet être ? Peu importe, après tout, d'où je le reçois. Le fait, c'est qu'une conscience qui s'affecte de tristesse *est* triste, précisément à cause de cela. Mais c'est mal comprendre la nature de la conscience : l'être-triste n'est pas un être tout fait que je me donne, comme je puis donner ce livre à mon ami. Je n'ai pas qualité pour *m'affecter d'être*. Si je me fais triste, je dois me faire triste d'un bout à l'autre de ma tristesse, je ne puis profiter de l'élan acquis et laisser filer ma tristesse sans la recréer ni la porter, à la manière d'un corps inerte qui poursuit son mouvement après le choc initial : il n'y a aucune inertie dans la conscience. Si je me fais triste, c'est que je ne *suis* pas triste ; l'être de la tristesse m'échappe par et dans l'acte même par quoi je m'en affecte. L'être-en-soi de la tristesse hante perpétuellement ma conscience (d') être triste, mais c'est comme une valeur que je ne puis réaliser, comme un sens régulateur de ma tristesse, non comme sa modalité constitutive.

Dira-t-on que ma conscience, au moins, *est*, quel que soit l'objet ou l'état dont elle se fait conscience ? Mais comment distinguer de la tristesse ma conscience (d') être triste ? N'est-ce pas tout un ? Il est vrai, d'une certaine manière, que ma conscience *est*, si l'on entend par là qu'elle fait partie pour autrui de la totalité d'être sur quoi des jugements peuvent être portés. Mais il faut remarquer, comme l'a bien vu Husserl, que ma conscience apparaît originellement à autrui comme une absence. C'est l'objet toujours présent comme *sens* de toutes mes attitudes et de toutes mes conduites — et toujours absent, car il se donne à l'intuition d'autrui comme une question perpétuelle, mieux encore, comme une perpétuelle liberté. Lorsque Pierre me regarde, je sais sans doute qu'il me regarde, ses yeux — choses du monde — sont fixés sur mon corps — chose du monde : voilà le fait objectif dont je puis dire : il *est*. Mais c'est aussi un fait *du monde*. Le sens de ce regard n'est point et c'est ce qui me gêne : quoi que je fasse, sourires, promesses, menaces — rien ne peut *décrocher* l'approbation, le libre jugement que je quête, je sais qu'il est toujours au-delà, je le sens dans mes conduites mêmes qui n'ont plus le caractère *ouvrier* qu'elles maintiennent à l'égard des choses, qui ne

1. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, Paris, 1939.

sont plus pour moi-même, dans la mesure où je les relie à autrui, que de simples *présentations* et attendent d'être constituées en gracieuses ou disgracieuses, sincères ou insincères, etc., par une appréhension qui est toujours au-delà de tous mes efforts pour la provoquer, qui ne sera jamais provoquée par eux que si d'elle-même elle leur prête sa force, qui n'est qu'en tant qu'elle se fait provoquer par le dehors, *qui est comme sa propre médiatrice avec le transcendant.* Ainsi le fait objectif de l'être-en-soi de la conscience d'autrui se pose pour s'évanouir en négativité et en liberté : la conscience d'autrui *est* comme n'étant pas, son être-en-soi de « maintenant » et « d'ici », c'est de n'être pas.

La conscience d'autrui est ce qu'elle n'est pas.

Et d'ailleurs ma propre conscience ne m'apparaît pas dans son être comme la conscience d'autrui. Elle est parce qu'elle se fait puisque son être est conscience d'être. Mais cela signifie que le faire soutient l'être ; la conscience a à être son propre être, elle n'est jamais soutenue par l'être, c'est elle qui soutient l'être au sein de la subjectivité, ce qui signifie derechef qu'elle est habitée par l'être mais qu'elle ne l'est point : *elle n'est pas ce qu'elle est.*

Que signifie, dans ces conditions, l'idéal de sincérité sinon une tâche impossible à remplir et dont le sens est en contradiction avec la structure de ma conscience ? Etre sincère, disions-nous, c'est être ce qu'on est. Cela suppose que je ne suis pas originellement ce que je suis. Mais ici, naturellement, le « tu dois, donc tu peux » de Kant est sous-entendu. Je puis *devenir* sincère : voilà ce qu'impliquent mon devoir et mon effort de sincérité. Or, précisément, nous constatons que la structure originelle du « n'être pas ce qu'on est » rend d'avance impossible tout devenir vers l'être en soi ou « être ce qu'on est ». Et cette impossibilité n'est pas masquée à la conscience : au contraire elle est l'étoffe même de la conscience, elle est la gêne constante que nous éprouvons, elle est notre incapacité même à nous reconnaître, à nous constituer comme étant ce que nous sommes, elle est cette nécessité qui veut que, dès que nous nous posons comme un certain être par un jugement légitime, fondé sur l'expérience interne ou correctement déduit de prémisses *a priori* ou empiriques, par cette position même nous dépassons cet être — et cela non pas vers un autre être : vers le vide, vers le *rien.* Comment donc pouvons-nous blâmer autrui de n'être pas sincère ou nous réjouir de notre sincérité, puisque cette sincérité nous apparaît dans le même temps comme impossible ? Comment pouvons-nous amorcer même, dans le discours, dans la confession, dans l'examen de conscience, un effort de sincérité, puisque cet effort sera voué par essence à l'échec et que, dans le temps même où nous l'annonçons, nous avons une compréhension préjudicative de sa vanité ? Il s'agit en effet pour moi, lorsque je m'examine, de déterminer exactement ce que je suis, pour me

résoudre à l'être sans détours — quitte à me mettre, par la suite, en quête des moyens qui pourront me changer. Mais qu'est-ce à dire, sinon qu'il s'agit pour moi de me constituer comme une chose ? Déterminerai-je l'ensemble des motifs et des mobiles qui m'ont poussé à faire telle ou telle action ? Mais c'est déjà postuler un déterminisme causal qui constitue le flux de mes consciences comme une suite d'états physiques. Découvrirai-je en moi des « tendances », fût-ce pour me les avouer dans la honte ? Mais n'est-ce pas oublier délibérément que ces tendances se réalisent avec mon concours, qu'elles ne sont pas des forces de la nature mais que je leur prête leur efficience par une perpétuelle décision sur leur valeur ? Porterai-je un jugement sur mon caractère, sur ma nature ? N'est-ce pas me voiler, dans l'instant même, ce que je sais de reste, c'est que je juge ainsi un passé auquel mon présent échappe par définition ? La preuve en est que le même homme qui, dans la sincérité, pose qu'il est ce que, en fait, il était, s'indigne contre la rancune d'autrui et tente de la désarmer en affirmant qu'il ne saurait plus être ce qu'il était. On s'étonne et on s'afflige volontiers que les sanctions des tribunaux atteignent un homme qui, dans sa neuve liberté, *n'est plus* le coupable qu'il était. Mais, en même temps, on exige de cet homme qu'il se reconnaisse comme *étant* ce coupable. Qu'est-ce donc alors que la sincérité, sinon précisément un phénomène de mauvaise foi ? N'avions-nous pas montré en effet qu'il s'agit, dans la mauvaise foi, de constituer la réalité-humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est ?

Un homosexuel a fréquemment un intolérable sentiment de culpabilité et son existence tout entière se détermine par rapport à ce sentiment. On en augurera volontiers qu'il est de mauvaise foi. Et, en effet, il arrive fréquemment que cet homme, tout en reconnaissant son penchant homosexuel, tout en avouant une à une chaque faute singulière qu'il a commise, refuse de toutes ses forces de se considérer comme « *un pédéraste* ». Son cas est toujours « à part », singulier ; il y entre du jeu, du hasard, de la malchance ; ce sont des erreurs passées, elles s'expliquent par une certaine conception du beau que les femmes ne sauraient satisfaire, il faut y voir plutôt les effets d'une recherche inquiète que les manifestations d'une tendance bien profondément enracinée, etc. Voilà assurément un homme d'une mauvaise foi qui touche au comique puisque, reconnaissant tous les faits qui lui sont imputés, il refuse d'en tirer la conséquence qui s'impose. Aussi son ami, qui est son plus sévère censeur, s'agace-t-il de cette duplicité : le censeur ne demande qu'une chose — et peut-être alors se montrera-t-il indulgent : que le coupable se reconnaisse coupable, que l'homosexuel déclare sans détours — dans l'humilité ou la revendication, peu importe — « *Je suis un pédéraste* ». Nous demandons ici : qui est de mauvaise foi ? L'homosexuel ou le champion de la sincérité ? L'homo-

sexuel reconnaît ses fautes, mais il lutte de toutes ses forces contre l'écrasante perspective que ses erreurs lui constituent un *destin.* Il ne veut pas se laisser considérer comme une chose : il a l'obscure et forte compréhension qu'un homosexuel n'est pas homosexuel comme cette table est table ou comme cet homme roux est roux. Il lui semble qu'il échappe à toute erreur dès qu'il la pose et qu'il la reconnaît, mieux même, que la durée psychique, par elle-même, le lave de chaque faute, lui constitue un avenir indéterminé, le fait renaître à neuf. A-t-il tort ? Ne reconnaît-il pas, par lui-même, le caractère singulier et irréductible de la réalité-humaine ? Son attitude enveloppe donc une indéniable compréhension de la vérité. Mais, en même temps, il a besoin de cette perpétuelle renaissance, de cette constante évasion pour vivre ; il faut qu'il se mette constamment hors d'atteinte pour éviter le terrible jugement de la collectivité. Aussi joue-t-il sur le mot d'*être*. Il aurait raison en effet s'il entendait cette phrase : « Je ne suis pas pédéraste » au sens de « Je ne suis pas ce que je suis ». C'est-à-dire, s'il déclarait : « Dans la mesure où une série de conduites sont définies conduites de pédéraste, et où j'ai tenu ces conduites, je suis un pédéraste. Dans la mesure où la réalité-humaine échappe à toute définition par les conduites, je n'en suis pas un. » Mais il glisse sournoisement vers une autre acception du mot « être ». Il entend « n'être pas » au sens de « n'être pas en soi ». Il déclare « n'être pas pédéraste » au sens où cette table *n'est pas* un encrier. Il est de mauvaise foi.

Mais le champion de la sincérité n'ignore pas la transcendance de la réalité-humaine et sait, au besoin, la revendiquer à son profit. Il en use même et la pose dans son exigence présente : ne veut-il pas, au nom de la sincérité — donc de la liberté —, que l'homosexuel se retourne sur lui-même et se reconnaisse homosexuel ; ne laisse-t-il pas entendre qu'une pareille confession lui attirera l'indulgence ? Qu'est-ce que cela signifie, sinon que l'homme qui se reconnaîtra homosexuel ne sera plus le *même* que l'homosexuel qu'il reconnaît être et s'évadera dans la région de la liberté et de la bonne volonté ? Il lui demande donc d'être ce qu'il est pour ne plus être ce qu'il est. C'est le sens profond de la phrase : « Péché avoué est à moitié pardonné. » Il réclame du coupable qu'il se constitue comme une chose, précisément pour ne plus le traiter en chose. Et cette contradiction est constitutive de l'exigence de sincérité. Qui ne voit, en effet, ce qu'il y a d'offensant pour autrui et de rassurant pour moi, dans une phrase comme : « Bah ! c'est un pédéraste », qui raye d'un trait une inquiétante liberté et qui vise désormais à constituer tous les actes d'autrui comme des conséquences découlant rigoureusement de son essence. Voilà pourtant ce que le censeur exige de sa victime : qu'elle se constitue elle-même comme chose, qu'elle lui remette sa liberté comme un fief, pour qu'il la lui rende ensuite comme un suzerain à

son féal. Le champion de la sincérité, dans la mesure où il veut se rassurer, alors qu'il prétend juger, dans la mesure où il demande à une liberté de se constituer, en tant que liberté, comme chose, est de mauvaise foi. Il s'agit seulement ici d'un épisode de cette lutte à mort des consciences que Hegel nomme « le rapport du maître et de l'esclave ». On s'adresse à une conscience pour lui demander, au nom de sa nature de conscience, de se détruire radicalement comme conscience, en lui faisant espérer, par delà cette destruction, une renaissance.

Soit, dira-t-on, mais notre homme se fait abusivement de la sincérité une arme contre autrui. Il ne faut pas aller chercher la sincérité dans les relations du « Mitsein », mais, là où elle est pure, dans les relations vis-à-vis de soi-même. Mais qui ne voit que la sincérité objective se constitue de la même façon ? Qui ne voit que l'homme sincère se constitue comme une chose, précisément, pour échapper à cette condition de chose, par l'acte même de sincérité ? L'homme qui s'avoue qu'il est méchant a troqué son inquiétante « liberté-pour-le-mal » contre un caractère inanimé de méchant : il *est* méchant, il adhère à soi, il est ce qu'il est. Mais du même coup, il s'évade de cette *chose*, puisqu'il est celui qui la contemple, puisqu'il dépend de lui de la maintenir sous son regard ou de la laisser s'effondrer en une infinité d'actes particuliers. Il tire un *mérite* de sa sincérité et l'homme méritant n'est pas le méchant, en tant qu'il est méchant, mais en tant qu'il est par delà sa méchanceté.

En même temps, la méchanceté est désarmée puisqu'elle n'est rien, si ce n'est sur le plan du déterminisme, et que, en l'avouant, je pose ma liberté vis-à-vis d'elle ; mon avenir est vierge, tout m'est permis. Ainsi, la structure essentielle de la sincérité ne diffère pas de celle de la mauvaise foi, puisque l'homme sincère se constitue comme ce qu'il est *pour ne l'être pas*. C'est ce qui explique cette vérité reconnue par tous, qu'on peut devenir de mauvaise foi à force d'être sincère. Ce serait, dit Valéry, le cas de Stendhal. La sincérité totale et constante comme effort constant pour adhérer à soi est, par nature, un effort constant pour se désolidariser de soi ; on se libère de soi par l'acte même par lequel on se fait objet pour soi. Dresser l'inventaire perpétuel de ce qu'on est, c'est se renier constamment et se réfugier dans une sphère où l'on n'est plus rien, qu'un pur et libre regard. La mauvaise foi, disions-nous, a pour but de se mettre hors d'atteinte, c'est une fuite. Nous constatons, à présent, qu'il faut user des mêmes termes pour définir la sincérité. Qu'est-ce à dire ?

C'est que, finalement, le but de la sincérité et celui de la mauvaise foi ne sont pas si différents. Certes, il y a une sincérité qui porte sur le passé et qui ne nous préoccupe pas ici ; je suis sincère, si j'avoue *avoir eu* tel plaisir ou telle intention. Nous verrons que si cette sincérité est possible, c'est que, dans sa chute au passé, l'être de l'homme se

constitue comme un être en soi. Mais seule nous importe ici la sincérité qui se vise elle-même dans l'immanence présente. Quel est son but ? Faire que je m'avoue ce que je suis pour qu'enfin je coïncide avec mon être ; en un mot, faire que je sois sur le mode de l'en-soi, ce que je suis sur le mode du « n'être pas ce que je suis ». Et son postulat, c'est que je suis déjà, au fond, sur le mode de l'en-soi, ce que j'ai à être. Ainsi, trouvons-nous, au fond de la sincérité, un incessant jeu de miroir et de reflet, un perpétuel passage de l'être qui est ce qu'il est à l'être qui n'est pas ce qu'il est et, inversement, de l'être qui n'est pas ce qu'il est à l'être qui est ce qu'il est. Et quel est le but de la mauvaise foi ? Faire que je sois ce que je suis, sur le mode du « n'être pas ce qu'on est » ou que je ne sois pas ce que je suis, sur le mode de « l'être ce qu'on est ». Nous retrouvons ici le même jeu de glaces. C'est que, en effet, pour qu'il y ait intention de sincérité, il faut qu'à l'origine, à la fois, je sois et je ne sois pas ce que je suis. La sincérité ne m'assigne pas une manière d'être ou qualité particulière, mais, à propos de cette qualité, elle vise à me faire passer d'un mode d'être à un autre mode d'être. Et ce deuxième mode d'être, idéal de la sincérité, il m'est interdit, par nature, d'y atteindre et, dans le moment même où je m'efforce d'y atteindre, j'ai la compréhension obscure et préjudicative que je n'y atteindrai pas. Mais, de même, pour que je puisse seulement concevoir une intention de mauvaise foi, il faut que, par nature, j'échappe dans mon être à mon être. Si j'étais triste ou lâche, à la manière dont cet encrier est encrier, la possibilité de la mauvaise foi ne saurait même être conçue. Non seulement je ne pourrais échapper à mon être, mais je ne pourrais même imaginer que j'y puisse échapper. Mais si la mauvaise foi est possible, à titre de simple projet, c'est que, justement, il n'y a pas de différence si tranchée entre être et n'être pas, lorsqu'il s'agit de mon être. La mauvaise foi n'est possible que parce que la sincérité est consciente de manquer son but par nature. Je ne puis tenter de me saisir comme *n'étant pas lâche*, alors que je le « suis », que si cet « être lâche » est lui-même « en question » dans le moment même où il est, s'il est lui-même *une* question, si dans le moment même où je veux le saisir il m'échappe de toutes parts et s'anéantit. La condition pour que je puisse tenter un effort de mauvaise foi, c'est qu'en un sens, je ne *sois pas* ce lâche que je ne veux pas être. Mais si *je n'étais* pas lâche, sur le mode simple du n'être-pas-ce-qu'on-n'est-pas, je serais « de bonne foi », en déclarant que je ne suis pas lâche. Ainsi, ce lâche insaisissable, évanescent, que je ne suis pas, il faut, en outre, que je le sois en quelque façon. Et qu'on n'entende pas par là que je dois être « un peu » lâche, au sens où « un peu » signifie « dans une certaine mesure lâche — et non-lâche dans une certaine mesure ». Non : c'est totalement lâche, et sous tous les aspects, que je dois à la fois être et n'être pas. Ainsi, en ce cas, la mauvaise foi exige que je ne

sois pas ce que je suis, c'est-à-dire qu'il y ait une différence impondérable qui sépare l'être du non-être dans le mode d'être de la réalité-humaine. Mais la mauvaise foi ne se borne pas à refuser les qualités que je possède, à ne pas voir l'être que je suis. Elle tente aussi de me constituer comme étant ce que je ne suis pas. Elle me saisit positivement comme courageux, alors que je ne le suis pas. Et cela n'est possible, derechef, que si je suis ce que je ne suis pas, c'est-à-dire que si le non-être, en moi, n'a même pas l'être à titre de non-être. Sans doute est-il nécessaire que je *ne sois pas* courageux, sinon la mauvaise foi ne serait pas foi *mauvaise*. Mais il faut en outre que mon effort de mauvaise foi enveloppe la compréhension ontologique que, dans l'ordinaire même de mon être, ce que je *suis*, je ne le suis pas vraiment, et qu'il n'y a pas une telle différence entre l'être d' « être-triste », par exemple — ce que je *suis* sur le mode du n'être pas ce que je suis —, et le « ne-pas-être » du ne-pas-être-courageux que je veux me dissimuler. Il faut, en outre, et surtout que la négation même d'être soit elle-même l'objet d'un perpétuel néantissement, que le sens même du « ne pas être » soit perpétuellement en question dans la réalité-humaine. Si je *n'étais pas* courageux à la façon dont cet encrier n'est pas une table, c'est-à-dire si j'étais isolé dans ma lâcheté, buté sur elle, incapable de la mettre en relation avec son contraire, si je n'étais pas capable de me *déterminer* comme lâche, c'est-à-dire de nier de moi le courage, et par là d'échapper à ma lâcheté dans le moment même que je la pose, s'il ne m'était par principe *impossible* de coïncider avec mon *n'être-pas-courageux*, aussi bien qu'avec mon *être-lâche*, tout projet de mauvaise foi me serait interdit. Ainsi, pour que la mauvaise foi soit possible, il faut que la sincérité elle-même soit de mauvaise foi. La condition de possibilité de la mauvaise foi, c'est que la réalité-humaine, dans son être le plus immédiat, dans l'intrastructure du *cogito* préréflexif, soit ce qu'elle n'est pas et ne soit pas ce qu'elle est.

III

LA « FOI » DE LA MAUVAISE FOI

Mais nous n'avons indiqué, pour l'instant, que les conditions qui rendent la mauvaise foi concevable, les structures d'être qui permettent de former des concepts de mauvaise foi. Nous ne saurions nous borner à ces considérations : nous n'avons pas encore distingué la mauvaise foi du mensonge ; les concepts amphiboliques que nous avons décrits pourraient, sans aucun doute, être utilisés par un

menteur pour déconcerter son interlocuteur, encore que leur amphibolie, étant fondée sur l'être de l'homme et non sur quelque circonstance empirique, puisse et doive apparaître à tous. Le véritable problème de la mauvaise foi vient évidemment de ce que la mauvaise foi est *foi*. Elle ne saurait être ni mensonge cynique ni évidence, si l'évidence est la possession intuitive de l'objet. Mais si l'on nomme croyance l'adhésion de l'être à son objet, lorsque l'objet n'est pas donné ou est donné indistinctement, alors la mauvaise foi est croyance, et le problème essentiel de la mauvaise foi est un problème de croyance. Comment peut-on croire de mauvaise foi aux concepts qu'on forge tout exprès pour se persuader ? Il faut noter, en effet, que le projet de mauvaise foi doit être lui-même de mauvaise foi : je ne suis pas seulement de mauvaise foi, au terme de mon effort, quand j'ai construit mes concepts amphiboliques et quand je me suis persuadé. A vrai dire, je ne me suis pas persuadé : pour autant que je pouvais l'être, je l'ai toujours été. Et il a fallu qu'au moment même où je me disposais à me faire de mauvaise foi, je fusse de mauvaise foi vis-à-vis de ces dispositions mêmes. Me les représenter comme de mauvaise foi, c'eût été du cynisme ; les croire sincèrement innocentes, c'eût été de la bonne foi. La décision d'être de mauvaise foi n'ose pas dire son nom, elle se croit et ne se croit pas de mauvaise foi. Et c'est elle qui, dès le surgissement de la mauvaise foi, décide de toute l'attitude ultérieure et, en quelque sorte, de la *Weltanschauung* de la mauvaise foi. Car la mauvaise foi ne conserve pas les normes et les critères de la vérité, comme ils sont acceptés par la pensée critique de bonne foi. Ce dont elle décide, en effet, d'abord, c'est de la nature de la vérité. Avec la mauvaise foi apparaît une vérité, une méthode de penser, un type d'être des objets ; et ce monde de mauvaise foi, dont le sujet s'entoure soudain, a pour caractéristique ontologique que l'être y est ce qu'il n'est pas et n'y est pas ce qu'il est. En conséquence, un type d'évidences singulier apparaît : l'évidence *non persuasive*. La mauvaise foi saisit des évidences, mais elle est d'avance résignée à ne pas être remplie par ces évidences, à ne pas être persuadée et transformée en bonne foi : elle se fait humble et modeste, elle n'ignore pas, dit-elle, que la foi est décision, et qu'après chaque intuition, il faut décider et *vouloir ce qui est*. Ainsi, la mauvaise foi dans son projet primitif, et dès son surgissement, décide de la nature exacte de ses exigences, elle se dessine tout entière dans la résolution qu'elle prend de *ne pas trop demander*, de se tenir pour satisfaite quand elle sera mal persuadée, de forcer par décision ses adhésions à des vérités incertaines. Ce projet premier de mauvaise foi est une décision de mauvaise foi sur la nature de la foi. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'une décision réfléchie et volontaire, mais d'une détermination spontanée de notre être. On *se met* de mauvaise foi comme on s'endort et on est de mauvaise foi comme on rêve. Une fois

ce mode d'être réalisé, il est aussi difficile d'en sortir que de se réveiller : c'est que la mauvaise foi est un type d'être dans le monde, comme la veille ou le rêve, qui tend par lui-même à se perpétuer, encore que sa structure soit du type *métastable*. Mais la mauvaise foi est consciente de sa structure et elle a pris ses précautions en décidant que la structure métastable était la structure de l'être et que la non-persuasion était la structure de toutes les convictions. Reste que si la mauvaise foi est foi et qu'elle enveloppe dans son projet premier sa propre négation (elle se détermine à être mal convaincue pour se convaincre que je suis ce que je ne suis pas) il faut que, à l'origine, une foi qui se veut mal convaincue soit possible. Quelles sont les conditions de possibilité d'une pareille foi ?

Je crois que mon ami Pierre a de l'amitié pour moi. Je le crois *de bonne foi*. Je le crois et je n'en ai pas d'intuition accompagnée d'évidence, car l'objet même, par nature, ne se prête pas à l'intuition. Je *le crois*, c'est-à-dire que je me laisse aller à des impulsions de confiance, que je décide d'y croire et de me tenir à cette décision, que je me conduis, enfin, comme si j'en étais certain, le tout dans l'unité synthétique d'une même attitude. Ce que je définis ainsi comme bonne foi, c'est ce que Hegel nommerait l'*immédiat*, c'est la foi du charbonnier. Hegel montrerait aussitôt que l'immédiat appelle la médiation et que la croyance, en devenant *croyance pour soi*, passe à l'état de non-croyance. Si je *crois* que mon ami Pierre m'aime, cela veut dire que son amitié me paraît comme le sens de tous ses actes. La croyance est une conscience particulière *du sens* des actes de Pierre. Mais si je sais que je crois, la croyance m'apparaît comme pure détermination subjective, sans corrélatif extérieur. C'est ce qui fait du mot même de « croire » un terme indifféremment utilisé pour indiquer l'inébranlable fermeté de la croyance (« Mon Dieu, je crois en vous ») et son caractère désarmé et strictement subjectif. (« Pierre est-il mon ami ? Je n'en sais rien : je le crois. ») Mais la nature de la conscience est telle qu'en elle le médiat et l'immédiat sont un seul et même être. Croire, c'est savoir qu'on croit et savoir qu'on croit, c'est ne plus croire. Ainsi croire c'est ne plus croire, parce que cela n'est que croire, ceci dans l'unité d'une même conscience non-thétique (de) soi. Certes, nous avons forcé ici la description du phénomène en le désignant par le mot de *savoir* ; la conscience non-thétique n'est pas *savoir*. Mais elle est, par sa translucidité même, à l'origine de tout savoir. Ainsi, la conscience non-thétique (de) croire est destructrice de la croyance. Mais, en même temps, la loi même du *cogito* préréflexif implique que l'être du croire doit être la conscience de croire. Ainsi, la croyance est un être qui se met en question dans son propre être, qui ne peut se réaliser que dans sa destruction, qui ne peut se manifester à soi qu'en se niant ; c'est un être pour qui être, c'est paraître, et paraître, c'est se nier. Croire, c'est ne pas croire. On

en voit la raison : l'être de la conscience est d'exister par soi, donc de se faire être et par là de se surmonter. En ce sens, la conscience est perpétuellement échappement à soi, la croyance devient non-croyance, l'immédiat médiation, l'absolu relatif et le relatif absolu. L'idéal de la bonne foi (croire ce qu'on croit) est, comme celui de la sincérité (être ce qu'on est), un idéal d'être-en-soi. Toute croyance n'est pas assez croyance, on ne croit jamais à ce qu'on croit. Et, par suite, le projet primitif de la mauvaise foi n'est que l'utilisation de cette autodestruction du fait de conscience. Si toute croyance de bonne foi est une impossible croyance, il y a place à présent pour toute croyance impossible. Mon incapacité à *croire* que je suis courageux ne me rebutera plus, puisque, justement, toute croyance ne peut jamais assez croire. Je définirai comme *ma* croyance cette croyance impossible. Certes, je ne pourrai me dissimuler que je crois pour ne pas croire et que je ne crois pas *pour* croire. Mais le subtil et total anéantissement de la mauvaise foi par elle-même ne saurait me surprendre : il existe, au fond de toute foi. Qu'est-ce donc ? Au moment où je veux me *croire* courageux, je *sais* que je suis lâche ? Et cette certitude viendrait détruire ma croyance ? Mais, *d'abord*, je ne *suis* pas plus courageux que lâche, s'il faut l'entendre sur le mode d'être de l'en-soi. En second lieu, je ne *sais* pas que je suis courageux, une pareille vue sur moi ne peut s'accompagner que de *croyance*, car elle dépasse la pure certitude réflexive. En troisième lieu, il est bien vrai que la mauvaise foi n'arrive pas à croire ce qu'elle veut croire. Mais c'est précisément en tant qu'acceptation de ne pas croire ce qu'elle croit qu'elle est mauvaise foi. La bonne foi veut fuir le « ne-pas-croire-ce-qu'on-croit » dans l'être ; la mauvaise foi fuit l'être dans le « ne-pas-croire-ce-qu'on-croit ». Elle a désarmé par avance toute croyance : celles qu'elle voudrait acquérir et, du même coup, les autres, celles qu'elle veut fuir. En *voulant* cette autodestruction de la croyance, d'où la science s'évade vers l'évidence, elle ruine les croyances qu'on lui oppose, qui se révèlent elles-mêmes *n'être que* croyance. Ainsi pouvons-nous mieux comprendre le phénomène premier de mauvaise foi.

Dans la mauvaise foi, il n'y a pas mensonge cynique, ni préparation savante de concepts trompeurs. Mais l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est. Or, le projet même de fuite révèle à la mauvaise foi une intime désagrégation au sein de l'être, et c'est cette désagrégation qu'elle veut être. C'est que, à vrai dire, les deux attitudes immédiates que nous pouvons prendre en face de notre être sont conditionnées par la nature même de cet être et son rapport immédiat avec l'en-soi. La bonne foi cherche à fuir la désagrégation intime de mon être vers l'en-soi qu'elle devrait être et n'est point. La mauvaise foi cherche à fuir l'en-soi dans la désagrégation intime de mon être. Mais cette

désagrégation même, elle la nie comme elle nie d'elle-même qu'elle soit mauvaise foi. Fuyant par le « non-être-ce-qu'on-est » l'en-soi que je ne suis pas sur le mode d'être ce qu'on n'est pas, la mauvaise foi, qui se renie comme mauvaise foi, vise l'en-soi que je ne suis pas sur le mode du « n'être-pas-ce-qu'on-n'est-pas »[1]. Si la mauvaise foi est possible, c'est qu'elle est la menace immédiate et permanente de tout projet de l'être humain, c'est que la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi. Et l'origine de ce risque, c'est que la conscience, à la fois et dans son être, est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est. A la lumière de ces remarques, nous pouvons aborder à présent l'étude ontologique de la conscience, en tant qu'elle est non la totalité de l'être humain, mais le noyau instantané de cet être.

1. S'il est indifférent d'être de bonne ou de mauvaise foi, parce que la mauvaise foi ressaisit la bonne foi et se glisse à l'origine même de son projet, cela ne veut pas dire qu'on ne puisse échapper radicalement à la mauvaise foi. Mais cela suppose une reprise de l'être pourri par lui-même, que nous nommerons authenticité et dont la description n'a pas place ici.

Deuxième partie

L'ÊTRE-POUR-SOI

CHAPITRE PREMIER

Les structures immédiates du pour-soi

I

LA PRÉSENCE À SOI

La négation nous a renvoyé à la liberté, celle-ci à la mauvaise foi et la mauvaise foi à l'être de la conscience comme sa condition de possibilité. Il convient donc de reprendre, à la lumière des exigences que nous avons établies dans les chapitres précédents, la description que nous avions tentée dans l'introduction de cet ouvrage, c'est-à-dire qu'il faut revenir sur le terrain du *cogito* préréflexif. Mais le *cogito* ne livre jamais que ce qu'on lui demande de livrer. Descartes l'avait interrogé sur son aspect fonctionnel : « Je *doute*, je *pense* » et, pour avoir voulu passer sans fil conducteur de cet aspect fonctionnel à la dialectique existentielle, il est tombé dans l'erreur substantialiste. Husserl, instruit par cette erreur, est demeuré craintivement sur le plan de la description fonctionnelle. De ce fait, il n'a jamais dépassé la pure description de l'apparence en tant que telle, il s'est enfermé dans le *cogito*, il mérite d'être appelé, malgré ses dénégations, phénoméniste plutôt que phénoménologue ; et son phénoménisme côtoie à chaque instant l'idéalisme kantien. Heidegger, voulant éviter ce phénoménisme de la description qui conduit à l'isolement mégarique et antidialectique des essences, aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le *cogito*. Mais le « Dasein », pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension. Heidegger dote la réalité-humaine d'une compréhension de soi qu'il définit comme un « pro-jet ek-statique » de ses propres possibilités. Et il n'entre pas dans nos intentions de nier l'existence de ce projet. Mais que serait une compréhension qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d') être

compréhension? Ce caractère ek-statique de la réalité-humaine retombe dans un en-soi chosiste et aveugle s'il ne surgit de la conscience d'ek-stase. A vrai dire, il faut partir du *cogito*, mais on peut dire de lui, en parodiant une formule célèbre, qu'il mène à tout à condition d'en sortir. Nos recherches précédentes, qui portaient sur les conditions de possibilité de certaines conduites, n'avaient pour but que de nous mettre en mesure d'interroger le *cogito* sur son être et de nous fournir l'instrument dialectique qui nous permettrait de trouver dans le *cogito* lui-même le moyen de nous évader de l'instantanéité vers la totalité d'être que constitue la réalité-humaine. Revenons donc à la description de la conscience non-thétique (de) soi, examinons ses résultats et demandons-nous ce que signifie, pour la conscience, la nécessité d'être ce qu'elle n'est pas et de ne pas être ce qu'elle est.

« L'être de la conscience, écrivions-nous dans l'Introduction, est un être pour lequel il est, dans son être, question de son être. » Cela signifie que l'être de la conscience ne coïncide pas avec lui-même dans une adéquation plénière. Cette adéquation, qui est celle de l'en-soi, s'exprime par cette simple formule : l'être est ce qu'il est. Il n'est pas, dans l'en-soi, une parcelle d'être qui ne soit à elle-même sans distance. Il n'y a pas dans l'être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité ; c'est ce que nous exprimerons en disant que la densité d'être de l'en-soi est infinie. C'est le plein. Le principe d'identité peut être dit synthétique, non seulement parce qu'il limite sa portée à une région définie, mais surtout parce qu'il ramasse en lui l'infini de la densité. A est A signifie : A existe sous une compression infinie, à une densité infinie. L'identité, c'est le concept limite de l'unification ; il n'est pas vrai que l'en-soi ait besoin d'une unification synthétique de son être : à la limite extrême d'elle-même, l'unité s'évanouit et passe dans l'identité. L'identique est l'idéal de l'un et l'un arrive dans le monde par la réalité-humaine. L'en-soi est plein de lui-même et l'on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant : il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant.

La caractéristique de la conscience, au contraire, c'est qu'elle est une décompression d'être. Il est impossible en effet de la définir comme coïncidence avec soi. De cette table, je puis dire qu'elle est purement et simplement *cette* table. Mais de ma croyance je ne puis me borner à dire qu'elle est croyance : ma croyance est conscience (de) croyance. On a souvent dit que le regard réflexif altère le fait de conscience sur lequel il se dirige. Husserl lui-même avoue que le fait « d'être vue » entraîne pour chaque « Erlebnis » une modification totale. Mais nous croyons avoir montré que la condition première de toute réflexivité est un *cogito* préréflexif. Ce *cogito*, certes, ne pose pas d'objet, il reste intraconscientiel. Mais il n'en est pas moins

homologue au *cogito* réflexif en ce qu'il apparaît comme la nécessité première, pour la conscience irréfléchie, d'être vue par elle-même ; il comporte donc originellement ce caractère dirimant d'exister pour un témoin, bien que ce témoin pour qui la conscience existe soit elle-même. Ainsi, du seul fait que ma croyance est saisie comme croyance, elle *n'est plus que croyance*, c'est-à-dire qu'elle n'est déjà plus croyance, elle est croyance troublée. Ainsi, le jugement ontologique, « la croyance est conscience (de) croyance » ne saurait en aucun cas être pris pour un jugement d'identité : le sujet et l'attribut sont radicalement différents et ceci, pourtant, dans l'unité indissoluble d'un même être.

Soit, dira-t-on, mais au moins faut-il dire que la conscience (de) croyance est conscience (de) croyance. Nous retrouvons à ce niveau l'identité et l'en-soi. Il s'agissait seulement de choisir convenablement le plan où nous saisirions notre objet. Mais cela n'est pas vrai : affirmer que la conscience (de) croyance est conscience (de) croyance, c'est désolidariser la conscience de la croyance, supprimer la parenthèse et faire de la croyance un objet pour la conscience, c'est faire un saut brusque sur le plan de la réflexivité. Une conscience (de) croyance qui ne serait que conscience (de) croyance devrait, en effet, prendre conscience (d') elle-même comme conscience (de) croyance. La croyance deviendrait pure qualification transcendante et noématique de la conscience ; la conscience serait libre de se déterminer comme il lui plairait en face de cette croyance ; elle ressemblerait à ce regard impassible que la conscience de Victor Cousin jette sur les phénomènes psychiques pour les éclairer tour à tour. Mais l'analyse du doute méthodique que Husserl a tentée a bien mis en lumière ce fait que seule la conscience réflexive peut se désolidariser de ce que pose la conscience réfléchie. C'est au niveau réflexif seulement qu'on peut tenter une ἐποχή, une mise entre parenthèses, qu'on peut refuser ce que Husserl appelle le « Mitmachen ». La conscience (de) croyance, tout en altérant irréparablement la croyance, ne se distingue pas d'elle, elle *est pour* faire l'acte de foi. Ainsi sommes-nous obligé d'avouer que la conscience (de) croyance est croyance. Ainsi saisissons-nous à son origine ce double jeu de renvoi : la conscience (de) croyance est croyance et la croyance est conscience (de) croyance. En aucun cas nous ne pouvons dire que la conscience est conscience, ni que la croyance est croyance. Chacun des termes renvoie à l'autre et passe dans l'autre, et pourtant chaque terme est différent de l'autre. Nous l'avons vu, la croyance, ni le plaisir, ni la joie ne peuvent exister *avant* d'être conscients, la conscience est la mesure de leur être ; mais il n'en est pas moins vrai que la croyance, du fait même qu'elle ne peut exister que comme *troublée*, existe dès l'origine comme s'échappant à soi, comme brisant l'unité de tous les concepts où l'on peut vouloir l'enfermer.

Ainsi, conscience (de) croyance et croyance sont un seul et même être dont la caractéristique est l'immanence absolue. Mais dès qu'on veut saisir cet être, il glisse entre les doigts et nous nous trouvons en face d'une ébauche de dualité, d'un jeu de reflets, car la conscience est reflet ; mais justement en tant que reflet elle est le réfléchissant et, si nous tentons de la saisir comme réfléchissant, elle s'évanouit et nous retombons sur le reflet. Cette structure du reflet-reflétant a déconcerté les philosophes qui ont voulu l'expliquer par un recours à l'infini, soit en posant comme Spinoza une *idea-ideae* qui appelle une *idea-ideae ideae*, etc., soit en définissant, à la manière de Hegel, le retour sur soi comme le véritable infini. Mais l'introduction de l'infini dans la conscience, outre qu'il fige le phénomène et l'obscurcit, n'est qu'une théorie explicative expressément destinée à réduire l'être de la conscience à celui de l'en-soi. L'existence objective du reflet-reflétant, si nous l'acceptons comme il se donne, nous oblige au contraire à concevoir un mode d'être différent de l'en-soi : non pas une unité qui contient une dualité, non pas une synthèse qui dépasse et lève les moments abstraits de la thèse et de l'antithèse, mais une dualité qui *est* unité, un reflet qui *est* sa propre réflexion. Si nous cherchons en effet à atteindre le phénomène total, c'est-à-dire l'unité de cette dualité ou conscience (de) croyance, il nous renvoie aussitôt à l'un des termes et ce terme à son tour nous renvoie à l'organisation unitaire de l'immanence. Mais si au contraire nous voulons partir de la dualité comme telle et poser conscience et croyance comme un couple, nous rencontrons l'*idea-ideae* de Spinoza et nous manquons le phénomène préréflexif que nous voulions étudier. C'est que la conscience préréflexive est conscience (de) soi. Et c'est cette notion même de *soi* qu'il faut étudier, car elle définit l'être même de la conscience.

Remarquons tout d'abord que le terme d'en-soi, que nous avons emprunté à la tradition pour désigner l'être transcendant, est impropre. A la limite de la coïncidence avec soi, en effet, le soi s'évanouit pour laisser place à l'être identique. Le *soi* ne saurait être une propriété de l'être-en-soi. Par nature, il est un *réfléchi*, comme l'indique assez la syntaxe et, en particulier, la rigueur logique de la syntaxe latine et les distinctions strictes que la grammaire établit entre l'usage du « *ejus* » et celui du « *sui* ». Le *soi* renvoie, mais il renvoie précisément au *sujet*. Il indique un rapport du sujet avec lui-même et ce rapport est précisément une dualité, mais une dualité particulière puisqu'elle exige des symboles verbaux particuliers. Mais, d'autre part, le *soi* ne désigne l'être ni en tant que sujet ni en tant que complément. Si, en effet, je considère le « se » de « il s'ennuie », par exemple, je constate qu'il s'entrouvre pour laisser paraître derrière lui le sujet lui-même. Il n'est point le sujet, puisque le sujet sans rapport à soi se condenserait dans l'identité de l'en-soi ; il n'est pas non plus

une articulation consistante du réel puisqu'il laisse paraître le sujet derrière lui. En fait, le *soi* ne peut être saisi comme un existant réel : le sujet ne peut *être* soi, car la coïncidence avec soi fait, nous l'avons vu, disparaître le soi. Mais il ne peut pas non plus *ne pas être* soi, puisque le soi est indication du sujet lui-même. Le *soi* représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de *ne pas être sa propre coïncidence*, d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité, bref, d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité. C'est ce que nous appellerons la *présence à soi*. La loi d'être du *pour-soi*, comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui-même sous la forme de présence à soi.

Cette présence à soi, on l'a prise souvent pour une plénitude d'existence et un préjugé fort répandu parmi les philosophes fait attribuer à la conscience la plus haute dignité d'être. Mais ce postulat ne peut être maintenu après une description plus poussée de la notion de présence. En effet, toute « *présence à* » implique dualité, donc séparation au moins virtuelle. La présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi. La coïncidence de l'identique est la véritable plénitude d'être, justement parce que dans cette coïncidence il n'est laissé de place à aucune négativité. Sans doute le principe d'identité peut appeler le principe de non-contradiction, comme Hegel l'a vu. L'être qui est ce qu'il est doit pouvoir être l'être qui n'est pas ce qu'il n'est pas. Mais d'abord cette négation, comme toutes les autres, vient à la surface de l'être par la réalité-humaine, comme nous l'avons montré, et non par une dialectique propre à l'être lui-même. En outre, ce principe ne peut dénoter que les rapports de l'être avec *l'extérieur*, puisque justement il régit les rapports de l'être avec ce qu'il n'est pas. Il s'agit donc d'un principe constitutif des *relations externes*, telles qu'elles peuvent apparaître à une réalité-humaine présente à l'être-en-soi et engagée dans le monde; il ne concerne pas les rapports internes de l'être; ces rapports, en tant qu'ils poseraient une altérité, n'existent pas. Le principe d'identité est la négation de toute espèce de relation au sein de l'être-en-soi. Au contraire, la présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation. Mais si nous demandons à présent : *qu'est ce* qui sépare le sujet de lui-même, nous sommes contraints d'avouer que ce n'est *rien*. Ce qui sépare, à l'ordinaire, c'est une distance dans l'espace, un laps de temps, un différend psychologique ou simplement l'individualité de deux co-présents, bref une réalité *qualifiée*. Mais, dans le cas qui nous occupe, *rien* ne peut séparer la conscience (de) croyance de la croyance,

puisque la croyance n'est *rien d'autre* que la conscience (de) croyance. Introduire dans l'unité d'un *cogito* préréflexif un élément qualifié extérieur à ce *cogito*, ce serait en briser l'unité, en détruire la translucidité ; il y aurait alors dans la conscience quelque chose dont elle ne serait pas conscience, et qui n'existerait pas en soi-même comme conscience. La séparation qui sépare la croyance d'elle-même ne se laisse ni saisir ni même concevoir à part. Cherche-t-on à la déceler, elle s'évanouit : on retrouve la croyance comme pure immanence. Mais si au contraire on veut saisir la croyance en tant que telle, alors la fissure est là, paraissant lorsqu'on ne veut pas la voir, disparaissant dès qu'on cherche à la contempler. Cette fissure est donc le négatif pur. La distance, le laps de temps, le différend psychologique peuvent être saisis en eux-mêmes et renferment comme tels des éléments de positivité, ils ont une simple *fonction* négative. Mais la fissure intraconscientielle est un rien en dehors de ce qu'elle nie et ne peut avoir d'être qu'en tant qu'on ne la voit pas. Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le *néant*. Nulle part nous ne pourrions le saisir dans une pareille pureté. Partout ailleurs il faut, d'une façon ou d'une autre, lui conférer l'être-en-soi en tant que néant. Mais le néant qui surgit au cœur de la conscience *n'est pas*. Il *est été*. La croyance, par exemple, n'est pas contiguïté d'un être avec un autre être, elle est *sa propre* présence à soi, sa propre décompression d'être. Sinon l'unité du pour-soi s'effondrerait en dualité de deux en-soi. Ainsi le pour-soi doit-il être son propre néant. L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister *à distance de soi* comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant. Ainsi, pour qu'il existe un *soi*, il faut que l'unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l'identique. Car le néant qui se glisse dans la croyance, c'est *son* néant, le néant de la croyance comme croyance en soi, comme croyance aveugle et pleine, comme « foi du charbonnier ». Le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même.

On comprend, dès lors, qu'en interrogeant sans fil conducteur ce *cogito* préréflexif, nous n'ayons *trouvé* le néant nulle part. On ne *trouve* pas, on ne *dévoile* pas le néant à la façon dont on peut trouver, dévoiler un être. Le néant est toujours un *ailleurs*. C'est l'obligation pour le pour-soi de n'exister jamais que sous la forme d'un ailleurs par rapport à lui-même, d'exister comme un être qui s'affecte perpétuellement d'une inconsistance d'être. Cette inconsistance ne renvoie pas d'ailleurs à un autre être, elle n'est qu'un renvoi perpétuel de soi à soi, du reflet au reflétant, du reflétant au reflet. Toutefois, ce renvoi ne provoque pas au sein du pour-soi un mouvement infini, il est donné dans l'unité d'un seul acte : le mouvement infini n'appartient qu'au regard réflexif qui veut saisir le phénomène comme totalité et

qui est renvoyé du reflet au reflétant, du reflétant au reflet sans pouvoir s'arrêter. Ainsi, le néant est ce trou d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi. Mais ce néant ne peut « être été » que si son existence d'emprunt est corrélative d'un acte néantisant de l'être. Cet acte perpétuel par quoi l'en-soi se dégrade en présence à soi, nous l'appellerons acte ontologique. Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi. C'est un événement absolu qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être. L'être en soi étant isolé dans son être par la totale positivité, aucun être ne peut produire de l'être et rien ne peut arriver à l'être par l'être, si ce n'est le néant. Le néant est la possibilité propre de l'être et son unique possibilité. Encore cette possibilité originelle n'apparaît-elle que dans l'acte absolu qui la réalise. Le néant étant néant d'être ne peut venir à l'être que par l'être lui-même. Et sans doute vient-il à l'être par un être singulier, qui est la réalité-humaine. Mais cet être se constitue comme réalité-humaine en tant qu'il n'est rien que le projet originel de son propre néant. La réalité-humaine, c'est l'être en tant qu'il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l'être.

II

LA FACTICITÉ DU POUR-SOI

Pourtant, le pour-soi *est*. Il est, dira-t-on, fût-ce à titre d'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas. Il est puisque, quels que soient les écueils qui viennent la faire échouer, le projet de la sincérité est au moins concevable. Il est, à titre d'événement, au sens où je puis dire que Philippe II *a été*, que mon ami Pierre est, existe ; il est en tant qu'il apparaît dans une condition qu'il n'a pas choisie, en tant que Pierre est bourgeois français de 1942, que Schmitt *était* ouvrier berlinois de 1870 ; il *est* en tant qu'il est jeté dans un monde, délaissé dans une « situation », il est en tant qu'il est pure contingence, en tant que pour lui comme pour les choses du monde, comme pour ce mur, cet arbre, cette tasse, la question originelle peut se poser : « Pourquoi cet être-ci est-il tel et non autrement ? » Il est, en tant qu'il y a en lui quelque chose dont il n'est pas le fondement : sa *présence au monde*.

Cette saisie de l'être par lui-même comme n'étant pas son propre fondement, elle est au fond de tout *cogito*. Il est remarquable, à cet égard, qu'elle se découvre immédiatement au *cogito réflexif* de

Descartes. Lorsque Descartes, en effet, veut tirer profit de sa découverte, il se saisit lui-même comme un être imparfait, « puisqu'il doute ». Mais, en cet être imparfait, il constate la présence de l'idée de parfait. Il appréhende donc un décalage entre le type d'être qu'il peut concevoir et l'être qu'il est. C'est ce décalage ou manque d'être qui est à l'origine de la seconde preuve de l'existence de Dieu. Si l'on écarte en effet la terminologie scolastique, que demeure-t-il de cette preuve : le sens très net que l'être qui possède en lui l'idée de parfait ne peut être son propre fondement, sinon il se serait produit conformément à cette idée. En d'autres termes : un être qui serait son propre fondement ne pourrait souffrir le moindre décalage entre ce qu'il est et ce qu'il conçoit, car il se produirait conformément à sa compréhension de l'être et ne pourrait concevoir que ce qu'il est. Mais cette appréhension de l'être comme un manque d'être en face de l'être est d'abord une saisie par le *cogito* de sa propre contingence. Je pense donc je suis. Que suis-je? Un être qui n'est pas son propre fondement, qui, en tant qu'être, pourrait être autre qu'il est dans la mesure où il n'explique pas son être. C'est cette intuition première de notre propre contingence que Heidegger donnera comme la motivation première du passage de l'inauthentique à l'authentique. Elle est inquiétude, appel de la conscience (« Ruf des Gewissens »), sentiment de culpabilité. A vrai dire, la description de Heidegger laisse trop clairement paraître le souci de fonder ontologiquement une Ethique dont il prétend ne pas se préoccuper, comme aussi de concilier son humanisme avec le sens religieux du transcendant. L'intuition de notre contingence n'est pas assimilable à un sentiment de culpabilité. Il n'en demeure pas moins que dans l'appréhension de nous-même par nous-même, nous nous apparaissons avec les caractères d'un fait injustifiable.

Mais ne nous saisissions-nous pas, tout à l'heure [1], comme conscience, c'est-à-dire comme un « être qui existe par soi »? Comment pouvons-nous être dans l'unité d'un même surgissement à l'être, cet être qui existe par soi comme n'étant pas le fondement de son être? Ou, en d'autres termes, comment le pour-soi qui, en tant qu'il *est*, n'est pas son propre être, au sens où il en serait le fondement, peut-il être, en tant qu'il est pour-soi, fondement de son propre néant? La réponse est dans la question.

Si l'être, en effet, est le fondement du néant en tant que néantisation de son propre être, cela ne veut pas dire pour autant qu'il est le fondement de son être. Pour fonder son propre être, il faut exister à distance de soi et cela impliquerait une certaine néantisation de l'être fondé comme de l'être fondant, une dualité qui serait unité : nous retomberions dans le cas du pour-soi. En un mot, tout effort

1. Cf. ici même, Introduction, parag. III.

pour concevoir l'idée d'un être qui serait fondement de son être aboutit, en dépit de lui-même, à former celle d'un être qui, contingent en tant qu'être-en-soi, serait fondement de son propre néant. L'acte de causation par où Dieu est *causa sui* est un acte néantisant comme toute reprise de soi par soi, dans l'exacte mesure où la relation première de nécessité est un retour à *soi*, une réflexivité. Et cette nécessité originelle, à son tour, paraît sur le fondement d'un être contingent, celui, précisément, qui *est pour* être cause de soi. Quant à l'effort de Leibniz pour définir le nécessaire à partir du possible — définition reprise par Kant — il se conçoit du point de vue de la connaissance et non du point de vue de l'être. Le passage du possible à l'être tel que le conçoit Leibniz (le nécessaire est un être dont la possibilité implique l'existence) marque le passage de notre ignorance à la connaissance. La possibilité ne peut être en effet ici possibilité qu'au regard de notre pensée, puisqu'elle précède l'existence. Elle est possibilité externe par rapport à l'être dont elle est possibilité, puisque l'être en découle comme une conséquence d'un principe. Mais nous avons marqué plus haut que la notion de possibilité pouvait être considérée sous deux aspects. On peut en faire, en effet, une indication subjective (il est possible que Pierre soit mort signifie l'ignorance où je suis du sort de Pierre) et dans ce cas c'est le témoin qui décide du possible en présence du monde ; l'être a sa possibilité hors de soi, dans le pur regard qui jauge ses chances d'être ; la possibilité peut bien *nous* être donnée avant l'être, mais c'est à *nous* qu'elle est donnée et elle n'est point possibilité *de* cet être ; il n'appartient pas à la possibilité de la bille qui roule sur le tapis d'être déviée par un pli de l'étoffe ; la possibilité de déviation n'appartient pas non plus au tapis, elle ne peut qu'être établie synthétiquement par le témoin comme un rapport externe. Mais la possibilité peut aussi nous apparaître comme structure ontologique du réel : alors elle appartient à certains êtres comme *leur* possibilité, elle est la possibilité qu'ils *sont*, qu'ils ont à être. En ce cas, l'être soutient à l'être ses propres possibilités, il en est le fondement et il ne se peut donc pas que la nécessité de l'être puisse se tirer de sa possibilité. En un mot, Dieu, s'il existe, est contingent.

Ainsi l'être de la conscience, en tant que cet être est en soi *pour* se néantiser en pour-soi, demeure contingent, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à la conscience de se le donner, ni non plus de le recevoir des autres. Outre, en effet, que la preuve ontologique, comme la preuve cosmologique, échoue à constituer un être nécessaire, l'explication et le fondement de mon être en tant que je suis *un tel* être ne sauraient être cherchés dans l'être nécessaire : les prémisses « Tout ce qui est contingent doit trouver un fondement dans un être nécessaire. Or je suis contingent » marquent un désir de fonder et non le rattachement explicatif à un fondement réel. Elles ne sauraient aucunement rendre

compte, en effet, de *cette* contingence-*ci*, mais seulement de l'idée abstraite de contingence en général. En outre, il s'agit là de valeur, non de fait[1]. Mais si l'être-en-soi est contingent, il se reprend lui-même en se dégradant en pour-soi. Il est pour se perdre en pour-soi. En un mot, l'être *est* et ne peut qu'être. Mais la possibilité propre de l'être — celle qui se révèle dans l'acte néantisant — c'est d'être fondement de soi comme conscience par l'acte sacrificiel qui le néantit ; le pour-soi c'est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder comme conscience. Ainsi la conscience tient-elle d'elle-même son être-conscience et ne peut renvoyer qu'à elle-même en tant qu'elle est sa propre néantisation mais ce *qui* s'anéantit en conscience, sans pouvoir être dit fondement de la conscience, c'est l'en-soi contingent. L'en-soi ne peut rien fonder ; s'il se fonde lui-même c'est en se donnant la modification du pour-soi. Il est fondement de lui-même en tant qu'il n'est *déjà plus* en-soi ; et nous rencontrons ici l'origine de tout fondement. Si l'être en-soi ne peut être ni son propre fondement ni celui des autres êtres, le fondement en général vient au monde par le pour-soi. Non seulement le pour-soi, comme en-soi néantisé, se fonde lui-même mais avec lui apparaît le fondement pour la première fois.

Reste que cet en-soi englouti et néantisé dans l'événement absolu qu'est l'apparition du fondement ou surgissement du pour-soi demeure au sein du pour-soi comme sa contingence originelle. La conscience est son propre fondement mais il reste contingent *qu'il y ait* une conscience plutôt que du pur et simple en-soi à l'infini. L'événement absolu ou pour-soi est contingent en son être même. Si je déchiffre les données du *cogito* préréflexif je constate, certes, que le pour-soi renvoie à soi. Quoi qu'il soit, il l'est sur le mode de conscience d'être. La soif renvoie à la conscience de soif qu'elle *est* comme à son fondement — et inversement. Mais la totalité « reflété-reflétant », si elle pouvait être donnée, serait contingence et en-soi. Seulement cette totalité ne peut être atteinte, puisque je ne puis dire ni que la conscience de soif est conscience de soif, ni que la soif est soif. Elle est là, comme totalité néantisée, comme unité évanescente du phénomène. Si je saisis le phénomène comme pluralité, cette pluralité s'indique elle-même comme unité totalitaire et, par là, son sens est la contingence, c'est-à-dire que je puis me demander : pourquoi suis-je soif, pourquoi suis-je conscience de ce verre, de ce Moi ? Mais dès que je considère cette totalité en elle-même, elle se néantit sous mon regard, elle *n'est pas*, elle est pour ne pas être et je reviens au pour-soi saisi dans son ébauche de dualité comme fondement de soi : j'ai cette colère parce que je me produis comme

1. Ce raisonnement est explicitement basé, en effet, sur les *exigences* de la raison.

conscience de colère ; supprimez cette causation de soi qui constitue l'être du pour-soi et vous ne rencontrerez plus rien, même pas la « colère-en-soi » car la colère existe par nature comme pour-soi. Ainsi le pour-soi est soutenu par une perpétuelle contingence, qu'il reprend à son compte et s'assimile sans jamais pouvoir la supprimer. Cette contingence perpétuellement évanescente de l'en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l'être-en-soi sans jamais se laisser saisir, c'est ce que nous nommerons la *facticité* du pour-soi. C'est cette facticité qui permet de dire qu'il *est*, qu'il *existe*, bien que nous ne puissions jamais la *réaliser* et que nous la saisissions toujours à travers le pour-soi. Nous signalions plus haut que nous ne pouvons rien être sans jouer à l'être [1]. « Si je suis garçon de café, écrivions-nous, ce ne peut être que sur le mode de *ne l'être* pas. » Et cela est vrai : si je pouvais *être* garçon de café, je me constituerais soudain comme un bloc contingent d'identité. Cela n'est point : cet être contingent et en soi m'échappe toujours. Mais pour que je puisse donner librement un sens aux obligations que comporte mon état, il faut qu'en un sens, au sein du pour-soi, comme totalité perpétuellement évanescente, l'être-en-soi comme contingence évanescente de ma *situation* soit donné. C'est ce qui ressort bien du fait que, si je dois *jouer à être* garçon de café pour l'être, du moins aurai-je beau jouer au diplomate ou au marin : je ne le serai pas. Ce *fait* insaisissable de ma condition, cette impalpable différence qui sépare la comédie réalisante de la pure et simple comédie, c'est ce qui fait que le pour-soi, tout en choisissant le *sens* de sa situation et en se constituant lui-même comme fondement de lui-même en situation, ne *choisit pas* sa position. C'est ce qui fait que je me saisis à la fois comme totalement responsable de mon être, en tant que j'en suis le fondement et, à la fois, comme totalement injustifiable. Sans la facticité la conscience pourrait choisir ses attaches au monde, à la façon dont les âmes, dans *La République*, choisissent leur condition : je pourrais me déterminer à « naître ouvrier » ou à « naître bourgeois ». Mais d'autre part la facticité ne peut me constituer comme *étant* bourgeois ou *étant* ouvrier. Elle n'est même pas, à proprement parler, une *résistance* du fait, puisque c'est en la reprenant dans l'infrastructure du *cogito préréflexif* que je lui conférerai son sens et sa résistance. Elle n'est qu'une indication que je me donne à moi-même de l'être que je dois rejoindre pour être ce que je suis. Il est impossible de la saisir dans sa nudité brute, puisque tout ce que nous trouverons d'elle est déjà repris et librement construit. Le simple *fait* « d'être là », à cette table, dans cette pièce, est déjà le pur objet d'un concept-limite et ne saurait être atteint en tant que tel. Et pourtant il est contenu dans ma « conscience d'être là » comme sa contingence plénière, comme l'en-soi néantisé sur le fond de quoi le

1. Ire partie, chapitre II, 2e section : Les conduites de mauvaise foi.

pour-soi se produit lui-même comme conscience d'être là. Le pour-soi s'approfondissant lui-même comme conscience d'être là ne découvrira jamais en soi que des *motivations*, c'est-à-dire qu'il sera perpétuellement renvoyé à lui-même et à sa liberté constante (Je suis là pour... etc.). Mais la contingence qui transit ces motivations, dans la mesure même où elles se fondent totalement elles-mêmes, c'est la facticité du pour-soi. Le rapport du pour-soi, qui est son propre fondement en tant que pour-soi, à la facticité peut être correctement dénommé : nécessité de fait. Et c'est bien cette nécessité de fait que Descartes et Husserl saisissent comme constituant l'évidence du *cogito*. Nécessaire, le pour-soi l'est en tant qu'il se fonde lui-même. Et c'est pourquoi il est l'objet réfléchi d'une intuition apodictique : je ne peux pas douter que je sois. Mais en tant que ce pour-soi, tel qu'il est, pourrait ne pas être, il a toute la contingence du fait. De même que ma liberté néantisante se saisit elle-même par l'angoisse, le pour-soi est conscient de sa facticité : il a le sentiment de son entière gratuité, il se saisit comme étant là *pour rien*, comme étant *de trop*.

Il ne faut pas confondre la facticité avec cette substance cartésienne dont l'attribut est la pensée. Certes la substance pensante n'existe qu'autant qu'elle pense et, étant chose créée, elle participe à la contingence de l'*ens creatum*. Mais elle *est*. Elle conserve le caractère d'en-soi dans son intégrité, bien que le pour-soi soit son attribut. C'est ce qu'on nomme l'illusion substantialiste de Descartes. Pour nous, au contraire, l'apparition du pour-soi ou événement absolu renvoie bien à l'effort d'un en-soi pour *se* fonder : il correspond à une tentative de l'être pour lever la contingence de son être ; mais cette tentative aboutit à la néantisation de l'en-soi, parce que l'en-soi ne peut *se* fonder sans introduire le *soi*, ou renvoi réflexif et néantisant, dans l'identité absolue de son être et par conséquent sans se dégrader en *pour-soi*. Le pour-soi correspond donc à une destruction décomprimante de l'en-soi et l'en-soi se néantit et s'absorbe dans sa tentative pour se fonder. Il n'est donc pas une substance dont le pour-soi serait l'attribut et qui produirait la pensée sans s'épuiser dans cette production même. Il demeure simplement dans le pour-soi comme un souvenir d'être, comme son injustifiable *présence au monde*. L'être-en-soi peut fonder son néant mais non son être ; dans sa décompression il se néantit en un pour-soi qui devient en tant que pour-soi son propre fondement ; mais sa contingence d'en-soi demeure hors de prise. C'est ce qui *reste* de l'en-soi dans le pour-soi comme facticité et c'est ce qui fait que le pour-soi n'a qu'une nécessité de fait, c'est-à-dire qu'il est le fondement de son *être-conscience* ou *existence*, mais qu'il ne peut en aucun cas fonder sa *présence*. Ainsi la conscience ne peut en aucun cas s'empêcher d'être et pourtant elle est totalement responsable de son être.

III

LE POUR-SOI ET L'ÊTRE DE LA VALEUR

Une étude de la réalité-humaine doit commencer par le *cogito.* Mais le « Je pense » cartésien est conçu dans une perspective instantanéiste de la temporalité. Peut-on trouver au sein du *cogito* un moyen de transcender cette instantanéité ? Si la réalité-humaine se limitait à l'être du *Je pense*, elle n'aurait qu'une vérité d'instant. Et il est bien vrai qu'elle est chez Descartes une totalité instantanée, puisqu'elle n'élève, par elle-même, aucune prétention sur l'avenir, puisqu'il faut un acte de « création » continuée pour la faire passer d'un instant à l'autre. Mais peut-on même concevoir une vérité de l'instant ? Et le *cogito* n'engage-t-il pas à sa manière le passé et l'avenir ? Heidegger est tellement persuadé que le *Je pense* de Husserl est un piège aux alouettes fascinant et engluant, qu'il a totalement évité le recours à la conscience dans sa description du *Dasein.* Son but est de le montrer immédiatement comme *souci*, c'est-à-dire comme s'échappant à soi dans le projet de soi vers les possibilités qu'il *est.* C'est ce projet de soi hors de soi qu'il nomme la « compréhension » (*Verstand*) et qui lui permet d'établir la réalité-humaine comme étant « révélante-révélée ». Mais cette tentative pour montrer *d'abord* l'échappement à soi du *Dasein* va rencontrer à son tour des difficultés insurmontables : on ne peut pas supprimer *d'abord* la dimension « conscience », fût-ce pour la rétablir ensuite. La compréhension n'a de sens que si elle est conscience de compréhension. Ma possibilité ne peut exister comme *ma* possibilité que si c'est ma conscience qui s'échappe à soi vers elle. Sinon tout le système de l'être et de ses possibilités tombera dans l'inconscient, c'est-à-dire dans l'en-soi. Nous voilà rejeté vers le *cogito.* Il faut en partir. Peut-on l'élargir sans perdre les bénéfices de l'évidence réflexive ? Que nous a révélé la description du pour-soi ?

Nous avons rencontré d'abord une néantisation dont l'être du pour-soi s'affecte en son être. Et cette révélation du néant ne nous a pas paru dépasser les bornes du *cogito.* Mais regardons-y mieux.

Le pour-soi ne peut soutenir la néantisation sans se déterminer lui-même comme un *défaut d'être.* Cela signifie que la néantisation ne coïncide pas avec une simple introduction du vide dans la conscience. Un être extérieur n'a pas expulsé l'en-soi de la conscience, mais c'est le pour-soi qui se détermine perpétuellement lui-même à *n'être pas* l'en-soi. Cela signifie qu'il ne peut se fonder lui-même qu'à partir de l'en-soi et contre l'en-soi. Ainsi la néantisation, étant néantisation d'être, représente la liaison originelle entre l'être du pour-soi et l'être

de l'en-soi. L'en-soi concret et réel est tout entier présent au cœur de la conscience comme ce qu'elle se détermine elle-même à ne pas être. Le *cogito* doit nous amener nécessairement à découvrir cette présence totale et hors d'atteinte de l'en-soi. Et, sans doute, le fait de cette présence sera-t-il la transcendance elle-même du pour-soi. Mais précisément c'est la néantisation qui est l'origine de la transcendance conçue comme lien originel du pour-soi avec l'en-soi. Ainsi entrevoyons-nous un moyen de sortir du *cogito*. Et nous verrons plus loin, en effet, que le sens profond du *cogito* c'est de rejeter par essence hors de soi. Mais il n'est pas temps encore de décrire cette caractéristique du pour-soi. Ce que la description ontologique a fait immédiatement paraître, c'est que cet être est fondement de soi comme défaut d'être, c'est-à-dire qu'il se fait déterminer en son être par un être qu'il n'est pas.

Toutefois il est bien des façons de n'être pas et certaines d'entre elles n'atteignent pas la nature intime de l'être qui n'est pas ce qu'il n'est pas. Si, par exemple, je dis d'un encrier qu'il n'est pas un oiseau, l'encrier et l'oiseau demeurent intouchés par la négation. Celle-ci est une relation externe qui ne peut être établie que par une réalité-humaine témoin. Par contre, il est un type de négations qui établit un rapport interne entre ce qu'on nie et ce de quoi on le nie[1]. De toutes les négations internes, celle qui pénètre le plus profondément dans l'être, celle qui constitue *dans son être* l'être *dont* elle nie avec l'être *qu*'elle nie, c'est le *manque*. Ce manque n'appartient pas à la nature de l'en-soi, qui est tout positivité. Il ne paraît dans le monde qu'avec le surgissement de la réalité-humaine. C'est seulement dans le monde humain qu'il peut y avoir des manques. Un manque suppose une trinité : ce qui manque ou manquant, ce à quoi manque ce qui manque ou existant, et une totalité qui a été désagrégée par le manque et qui serait restaurée par la synthèse du manquant et de l'existant : c'est le *manqué*. L'être qui est livré à l'intuition de la réalité-humaine est toujours *ce à quoi il manque* ou existant. Par exemple, si je dis que la lune n'est pas pleine et qu'il lui manque un quartier, je porte ce jugement sur une intuition pleine d'un croissant de lune. Ainsi ce qui est livré à l'intuition est un en-soi qui, en lui-même, n'est ni complet ni incomplet, mais qui *est* ce qu'il *est* tout simplement, sans rapport avec d'autres êtres. Pour que cet en-soi soit saisi comme croissant de lune, il faut qu'une réalité-humaine dépasse le donné vers le projet de la totalité réalisée — ici le disque de la pleine lune — et revienne ensuite vers le donné pour le constituer

1. A ce type de négation appartient l'opposition hégélienne. Mais cette opposition doit elle même se fonder sur la négation interne primitive, c'est à dire sur le manque. Par exemple, si l'inessentiel devient à son tour l'essentiel, c'est parce qu'il est ressenti comme un manque au sein de l'essentiel.

comme croissant de lune. C'est-à-dire pour le réaliser dans son être à partir de la totalité qui en devient le fondement. Et dans ce même dépassement le *manquant* sera posé comme ce dont l'adjonction synthétique à l'existant reconstituera la totalité synthétique du manqué. En ce sens le *manquant* est de même nature que l'existant, il suffirait d'un renversement de la situation pour qu'il devienne existant à quoi manque ce qui manque, tandis que l'existant deviendrait manquant. Ce manquant comme complémentaire de l'existant est déterminé dans son être par la totalité synthétique du manqué. Ainsi, *dans le monde humain*, l'être incomplet qui se livre à l'intuition comme manquant est constitué par le manqué — c'est-à-dire par ce qu'il n'est pas — dans son être ; c'est la pleine lune qui confère au croissant de lune son être de croissant ; c'est ce qui n'est pas qui détermine ce qui est ; il est dans l'être de l'existant, comme corrélatif d'une transcendance humaine, de mener hors de soi jusqu'à l'être qu'il n'est pas comme à son *sens*.

La réalité-humaine, par quoi le manque apparaît dans le monde, doit être elle-même un manque. Car le manque ne peut venir de l'être que par le manque, l'en-soi ne peut être occasion de manque à l'en-soi. En d'autres termes, pour que l'être soit manquant ou manqué, il faut qu'un être se fasse son propre manque ; seul un être qui manque peut dépasser l'être vers le manqué.

Que la réalité-humaine soit manque, l'existence du désir comme fait humain suffirait à le prouver. Comment expliquer le désir, en effet, si l'on veut y voir un *état* psychique, c'est-à-dire un être dont la nature est d'être ce qu'il est ? Un être qui est ce qu'il est, dans la mesure où il est considéré comme étant ce qu'il est, n'appelle rien à soi pour se compléter. Un cercle inachevé n'appelle l'achèvement qu'en tant qu'il est dépassé par la transcendance humaine. En soi il est complet et parfaitement positif comme courbe ouverte. Un état psychique qui existerait avec la suffisance de cette courbe ne saurait posséder par surcroît le moindre « appel vers » autre chose : il serait lui-même, sans aucune relation avec ce qui n'est pas lui ; il faudrait, pour le constituer comme faim ou soif, une transcendance extérieure qui le dépasse vers la totalité « faim apaisée », comme elle dépasse le croissant de lune vers la pleine lune. On ne se tirera pas d'affaire en faisant du désir un *conatus* conçu à l'image d'une force physique. Car le *conatus*, derechef, même si on lui concède l'efficience d'une cause, ne saurait posséder en lui-même les caractères d'un appétit vers un autre état. Le *conatus* comme *producteur* d'états ne saurait s'identifier au désir comme *appel* d'état. Un recours au parallélisme psycho-physiologique ne permettrait pas davantage d'écarter ces difficultés : la soif comme phénomène organique, comme besoin « physiologique » d'eau n'existe pas. L'organisme privé d'eau présente certains phénomènes positifs, par exemple, un certain épaississement coagu-

lescent du liquide sanguin, lequel provoque à son tour certains autres phénomènes. L'ensemble est un état positif de l'organisme qui ne renvoie qu'à lui-même, tout juste comme l'épaississement d'une solution dont l'eau s'évapore ne peut être considéré en lui-même comme un désir d'eau de la solution. Si l'on suppose une exacte correspondance du mental et du physiologique, cette correspondance ne peut s'établir que sur fond d'identité ontologique, comme l'a vu Spinoza. En conséquence, l'être de la soif psychique sera l'être en soi d'un *état* et nous sommes renvoyé derechef à une transcendance témoin. Mais alors la soif sera désir *pour* cette transcendance, non pour elle-même : elle sera désir aux yeux d'autrui. Si le désir doit pouvoir être à soi-même désir, il faut qu'il soit la transcendance elle-même, c'est-a-dire qu'il soit par nature échappement à soi vers l'objet désiré. En d'autres termes, il faut qu'il soit un manque — mais non pas un manque-objet, un manque subi, créé par le dépassement qu'il n'est pas : il faut qu'il soit son propre manque de... Le désir est manque d'être, il est hanté en son être le plus intime par l'être dont il est désir. Ainsi témoigne-t-il de l'existence du manque dans l'être de la réalité-humaine. Mais si la réalité-humaine est manque, par elle surgit dans l'être la trinité de l'existant, du manquant et du manqué. Quels sont au juste les trois termes de cette trinité ?

Ce qui joue ici le rôle de l'existant, c'est ce qui se livre au *cogito* comme l'immédiat du désir ; par exemple, c'est ce pour-soi que nous avons saisi comme n'étant pas ce qu'il est et étant ce qu'il n'est pas. Mais que peut être le manqué ?

Pour répondre à cette question, il nous faut revenir sur l'idée de manque et déterminer mieux le lien qui unit l'existant au manquant. Ce lien ne saurait être de simple contiguïté. Si ce qui manque est si profondément présent, dans son absence même, au cœur de l'existant, c'est que l'existant et le manquant sont d'un même coup saisis et dépassés dans l'unité d'une même totalité. Et ce qui se constitue soi-même comme manque ne peut le faire qu'en se dépassant vers une grande forme désagrégée. Ainsi le manque est apparition sur le fond d'une totalité. Il importe peu d'ailleurs que cette totalité ait été originellement donnée et soit présentement désagrégée (« les bras de la Vénus de Milo *manquent...* ») ou qu'elle n'ait jamais encore été réalisée (« Il manque de courage »). Ce qui importe, c'est seulement que le manquant et l'existant se donnent ou soient saisis comme devant s'anéantir dans l'unité de la totalité manquée. Tout ce qui manque manque *à... pour...* Et ce qui est donné dans l'unité d'un surgissement primitif, c'est le *pour*, conçu comme n'étant pas encore ou n'étant plus, absence vers laquelle se dépasse ou est dépassé l'existant tronqué qui se constitue par là même comme tronqué. Quel est le *pour* de la réalité-humaine ?

Le pour-soi, comme fondement de soi, est le surgissement de la

négation. Il se fonde en tant qu'il nie *de soi* un certain être ou une manière d'être. Ce qu'il nie ou néantit, nous le savons, c'est l'être-en-soi. Mais non pas n'importe quel être-en-soi : la réalité-humaine est avant tout son propre néant. Ce qu'elle nie ou néantit de soi comme pour-soi, ce ne peut être que *soi*. Et, comme elle est constituée dans son sens par cette néantisation et cette présence en elle de ce qu'elle néantit à titre de néantisé, c'est le *soi-comme-être-en-soi* manqué qui fait le sens de la réalité-humaine. En tant que, dans son rapport primitif à soi, la réalité-humaine n'est pas ce qu'elle est, son rapport à soi n'est pas primitif et ne peut tirer son sens que d'un premier rapport qui est le *rapport nul* ou identité. C'est le soi qui serait ce qu'il est, qui permet de saisir le pour-soi comme n'étant pas ce qu'il est ; la relation niée dans la définition du pour-soi — et qui, comme telle, doit être posée d'abord —, c'est une relation, donnée comme perpétuellement absente, du pour-soi à lui-même sur le mode de l'identité. Le sens de ce trouble subtil par quoi la soif s'échappe et n'est pas soif, en tant qu'elle est conscience de soif, c'est une soif qui serait soif et qui la hante. Ce que le pour-soi manque, c'est le soi — ou soi-même comme en-soi.

Il ne faudrait pas confondre, toutefois, cet en-soi manqué avec celui de la facticité. L'en-soi de la facticité, dans son échec à se fonder, s'est résorbé en pure présence au monde du pour-soi. L'en-soi manqué, au contraire, est pure absence. L'échec de l'acte fondant, en outre, a fait surgir de l'en-soi le pour-soi comme fondement de son propre néant. Mais le sens de l'acte fondant manqué demeure comme transcendant. Le pour-soi dans son être est échec, parce qu'il n'est fondement *que* de soi-même en tant que néant. A vrai dire cet échec est son être même, mais il n'a de sens que s'il se saisit lui-même comme échec *en présence* de l'être qu'il a échoué à être, c'est-à-dire de l'être qui serait fondement de son être et non plus seulement fondement de son néant, c'est-à-dire qui serait son fondement *en tant que* coïncidence avec soi. Par nature le *cogito* renvoie à ce dont il manque et à ce qu'il manque, parce qu'il est *cogito* hanté par l'être, Descartes l'a bien vu ; et telle est l'origine de la transcendance : la réalité-humaine est son propre dépassement vers ce qu'elle manque, elle se dépasse vers l'être particulier qu'elle serait si elle était ce qu'elle est. La réalité-humaine n'est pas quelque chose qui existerait d'abord pour manquer par après de ceci ou de cela : elle existe d'abord comme manque et en liaison synthétique immédiate avec ce qu'elle manque. Ainsi l'événement pur par quoi la réalité-humaine surgit comme présence au monde est saisie d'elle-même par soi comme *son propre manque*. La réalité-humaine se saisit dans sa venue à l'existence comme être incomplet. Elle se saisit comme étant en tant qu'elle n'est pas, en présence de la totalité singulière qu'elle manque et qu'elle est sous forme de ne l'être pas et qui est ce qu'elle est. La réalité-humaine est dépassement

perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donnée. Si le *cogito tend* vers l'être, c'est que par sa surrection même il se dépasse vers l'être en se qualifiant dans son être comme l'être à qui la coïncidence avec soi manque pour être ce qu'il est. Le *cogito* est indissolublement lié à l'être-en-soi, non comme une pensée à son objet — ce qui relativiserait l'en-soi — mais comme un manque à ce qui définit son manque. En ce sens la seconde preuve cartésienne est rigoureuse : l'être imparfait se dépasse vers l'être parfait : l'être qui n'est fondement que de son néant se dépasse vers l'être qui est fondement de son être. Mais l'être vers quoi la réalité-humaine se dépasse n'est pas un Dieu transcendant : il est au cœur d'elle-même, il n'est qu'elle-même comme totalité.

C'est que, en effet, cette totalité n'est pas le pur et simple en-soi contingent du transcendant. Ce que la conscience saisit comme l'être vers quoi elle se dépasse, s'il était pur en-soi, coïnciderait avec l'anéantissement de la conscience. Mais la conscience ne se dépasse point vers son anéantissement, elle ne veut pas se perdre dans l'en-soi d'identité à la limite de son dépassement. C'est pour le pour-soi en tant que tel que le pour-soi revendique l'être-en-soi.

Ainsi cet être perpétuellement absent qui hante le pour-soi, c'est lui-même figé en en-soi. C'est l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi : il serait son propre fondement non en tant que néant mais en tant qu'être et garderait en lui la translucidité nécessaire de la conscience en même temps que la coïncidence avec soi de l'être en soi. Il conserverait en lui ce retour sur soi qui conditionne toute nécessité et tout fondement. Mais ce retour sur soi se ferait sans distance, il ne serait point présence à soi, mais identité à soi. Bref, cet être serait justement le *soi* que nous avons montré ne pouvoir exister que comme rapport perpétuellement évanescent, mais il le serait en tant qu'être substantiel. Ainsi la réalité-humaine surgit comme telle en présence de sa propre totalité ou soi comme manque de cette totalité. Et cette totalité ne peut être donnée par nature, puisqu'elle rassemble en soi les caractères incompatibles de l'en-soi et du pour-soi. Et qu'on ne nous reproche pas d'inventer à plaisir un être de cette espèce : lorsque cette totalité dont l'être et l'absence absolue sont hypostasiés comme transcendance par delà le monde, par un mouvement ultérieur de la médiation, elle prend le nom de Dieu. Et Dieu n'est-il pas à la fois un être qui est ce qu'il est en tant qu'il est tout positivité et le fondement du monde — et à la fois un être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas, en tant que conscience de soi et que fondement nécessaire de lui-même ? La réalité-humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est

donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur.

Mais quel est au juste dans son être cet être vers quoi se dépasse la conscience malheureuse ? Dirons-nous qu'il n'existe pas ? Ces contradictions que nous relevons en lui prouvent seulement qu'il ne peut pas être *réalisé*. Et rien ne peut valoir contre cette vérité d'évidence : la conscience ne peut exister qu'*engagée* dans cet être qui la cerne de toute part et la transit de sa présence fantôme — cet être qu'elle est et qui pourtant n'est pas elle. Dirons-nous que c'est un être *relatif* à la conscience ? Ce serait le confondre avec l'objet d'une *thèse*. Cet être n'est pas posé par et devant la conscience ; il n'y a pas conscience *de* cet être, puisqu'il hante la conscience non-thétique (de) soi. Il la marque comme son sens d'être et elle n'est pas plus conscience *de* lui qu'elle n'est conscience *de* soi. Pourtant, il ne saurait non plus échapper à la conscience : mais en tant qu'elle se porte à l'être comme conscience (d') être, il est là. Et précisément ce n'est pas la conscience qui confère son sens à cet être, comme elle fait à cet encrier ou à ce crayon ; mais sans cet être qu'elle est sous forme de ne l'être pas, la conscience ne serait pas conscience, c'est-à-dire manque : c'est de lui, au contraire, qu'elle tire pour elle-même sa signification de conscience. Il surgit en même temps qu'elle, à la fois dans son cœur et hors d'elle, il est la transcendance absolue dans l'immanence absolue, il n'y a priorité ni de lui sur la conscience ni de la conscience sur lui : ils *font couple*. Sans doute ne saurait-il exister sans le pour-soi, mais le pour-soi non plus ne saurait exister sans lui. La conscience se tient par rapport à cet être sur le mode d'*être* cet être, car il est elle-même, mais comme un être qu'elle ne peut pas être. Il est elle-même, au cœur d'elle-même et hors d'atteinte, comme une absence et un irréalisable, et sa nature est d'enfermer en soi sa propre contradiction ; son rapport au pour-soi est une immanence totale qui s'achève en totale transcendance.

Il ne faut pas concevoir cet être, d'ailleurs, comme présent à la conscience avec les seuls caractères abstraits que nos recherches ont établis. La conscience concrète surgit en situation et elle est conscience singulière et individualisée *de* cette situation et (d') elle-même en situation. C'est à cette conscience concrète que le soi est présent et tous les caractères concrets de la conscience ont leurs corrélatifs dans la totalité du soi. Le soi est individuel, et c'est comme son achèvement individuel qu'il hante le pour-soi. Un sentiment, par exemple, est sentiment en présence d'une norme, c'est-à-dire d'un sentiment de même type mais qui serait ce qu'il est. Cette norme ou totalité du soi affectif est directement présente comme manque *souffert* au cœur même de la souffrance. On souffre et on souffre de ne pas souffrir assez. La souffrance dont nous *parlons* n'est jamais tout à fait celle que nous ressentons. Ce que nous appelons la « belle » ou la

« bonne » ou la « vraie » souffrance et qui nous émeut, c'est la souffrance que nous lisons sur le visage des autres, mieux encore sur les portraits, sur la face d'une statue, sur un masque tragique. C'est une souffrance qui a de *l'être*. Elle s'offre à nous comme un tout compact et objectif, qui n'attendait pas notre venue pour être et qui déborde la conscience que nous en prenons ; elle est là, au milieu du monde, impénétrable et dense, comme cet arbre ou cette pierre, elle dure ; enfin, elle est ce qu'elle est ; nous pouvons dire d'elle : cette souffrance là-bas, qui s'exprime par ce rictus, par ce froncement de sourcils. Elle est supportée et offerte par la physionomie, mais non créée. Elle s'est posée sur elle, elle est au-delà de la passivité comme de l'activité, de la négation comme de l'affirmation : elle est. Et cependant elle ne peut être que comme conscience de soi. Nous savons bien que ce masque n'exprime pas la grimace inconsciente d'un dormeur, ni le rictus d'un mort : il renvoie à des possibles, à une situation dans le monde. La souffrance est le rapport conscient à ces possibles, à cette situation, mais solidifié, coulé dans le bronze de l'être ; et c'est en tant que telle qu'elle nous fascine : elle est comme une approximation dégradée de cette souffrance-en-soi qui hante notre propre souffrance. La souffrance que *je* ressens, au contraire, n'est jamais assez souffrance, du fait qu'elle se néantit comme en soi par l'acte même où elle se fonde. Elle s'échappe comme souffrance vers la conscience de souffrir. Je ne puis jamais être *surpris* par elle, car elle n'est que dans l'exacte mesure où je la ressens. Sa translucidité lui ôte toute profondeur. Je ne puis l'observer, comme j'observe celle de la statue, puisque je la fais et que je la sais. S'il faut souffrir, je voudrais que ma souffrance me saisisse et me déborde comme un orage : mais il faut, au contraire, que je l'élève à l'existence dans ma libre spontanéité. Je voudrais à la fois l'être et la subir, mais cette souffrance énorme et opaque qui me transporterait hors de moi, elle m'effleure continuellement de son aile et je ne peux la saisir, je ne trouve que *moi*, moi qui me plains, moi qui gémis, moi qui dois, pour réaliser cette souffrance que je suis, jouer sans répit la comédie de souffrir. Je me tords les bras, je crie, pour que des êtres en soi, des sons, des gestes, courent par le monde, chevauchés par la souffrance en soi que je ne peux être. Chaque plainte, chaque physionomie de celui qui souffre vise à sculpter une statue en soi de la souffrance. Mais cette statue n'existera jamais que par les autres, que pour les autres. Ma souffrance souffre d'être ce qu'elle n'est pas, de n'être pas ce qu'elle est ; sur le point de se rejoindre elle s'échappe, séparée d'elle par rien, par ce néant dont elle est elle-même le fondement. Elle bavarde parce qu'elle n'est pas assez, mais son idéal est le silence. Le silence de la statue, de l'homme accablé qui baisse le front et se voile la face sans rien dire. Mais cet homme silencieux, c'est *pour moi* qu'il ne parle pas. En lui-même, il bavarde intarissable-

ment, car les mots du langage intérieur sont comme des esquisses du « soi » de la souffrance. C'est à mes yeux qu'il est « écrasé » de souffrance : en lui il se sent responsable de cette douleur qu'il veut en ne la voulant pas et qu'il ne veut pas en la voulant et qui est hantée par une perpétuelle absence, celle de la souffrance immobile et muette qui est le *soi*, la totalité concrète et hors d'atteinte du pour-soi qui souffre, le *pour* de la réalité-humaine en souffrance. On le voit, cette souffrance-soi qui visite ma souffrance n'est jamais *posée* par celle-ci. Et ma souffrance réelle n'est pas un *effort* pour atteindre au soi. Mais elle ne peut *être* souffrance que comme conscience (de) *n'être pas assez* souffrance en présence de cette souffrance plénière et absente.

Nous pouvons à présent déterminer avec plus de netteté ce qu'est l'être du soi : c'est la valeur. La valeur, en effet, est affectée de ce double caractère, que les moralistes ont fort incomplètement expliqué, d'être inconditionnellement et de n'être pas. En tant que valeur, en effet, la valeur a l'être ; mais cet existant normatif n'a précisément pas d'être en tant que réalité. Son être est d'être valeur, c'est-à-dire de n'être pas être. Ainsi l'être de la valeur en tant que valeur, c'est l'être de ce qui n'a pas d'être. La valeur semble donc insaisissable : à la prendre comme être, on risque de méconnaître totalement son irréalité et d'en faire, comme les sociologues, une exigence de fait parmi d'autres faits. En ce cas la contingence de l'être tue la valeur. Mais, inversement, si on n'a d'yeux que pour l'idéalité des valeurs, on va à leur retirer l'être et, faute d'être, elles s'effondrent. Sans doute puis-je, comme Scheler l'a montré, atteindre à l'intuition des valeurs à partir d'exemplifications concrètes : je puis saisir la noblesse sur un acte noble. Mais la valeur ainsi appréhendée ne se livre pas comme étant de plain-pied dans l'être avec l'acte qu'elle valorise — à la façon, par exemple, de l'essence « rouge » par rapport au rouge singulier. Elle se donne comme un au-delà des actes envisagés, comme la limite, par exemple, de la progression infinie des actes nobles. La valeur est par delà l'être. Pourtant, si nous ne nous payons pas de mots, il faut reconnaître que cet être qui est par delà l'être possède au moins l'être en quelque façon. Ces considérations suffisent à nous faire admettre que la réalité-humaine est ce par quoi la valeur arrive dans le monde. Or, la valeur a pour sens d'être ce vers quoi un être dépasse son être : tout acte valorisé est arrachement à son être vers... La valeur étant toujours et partout le par-delà de tous les dépassements, peut être considérée comme l'unité inconditionnée de tous les dépassements d'être. Et par là elle fait couple avec la réalité qui originellement dépasse son être et par qui le dépassement vient à l'être, c'est-à-dire avec la réalité-humaine. Et l'on voit aussi que la valeur, étant l'au-delà inconditionné de tous les dépassements, doit être originellement l'au-delà de l'être lui-même qui dépasse, car

c'est la seule manière dont elle puisse être l'au-delà originel de tous les dépassements possibles. Si tout dépassement doit pouvoir se dépasser, en effet, il faut que l'être qui dépasse soit, *a priori*, dépassé *en tant* qu'il est la source même des dépassements ; ainsi la valeur prise à son origine ou valeur suprême est l'au-delà et le *pour* de la transcendance. Elle est l'au-delà qui dépasse et fonde tous mes dépassements, mais vers quoi je ne peux jamais me dépasser, puisque justement mes dépassements la supposent. Elle est le *manqué* de tous les manques, non le manquant. La valeur, c'est le soi en tant qu'il hante le cœur du pour-soi comme ce pour quoi il est. La valeur suprême vers quoi la conscience se dépasse à tout instant par son être même, c'est l'être absolu du soi, avec ses caractères d'identité, de pureté, de permanence, etc., et en tant qu'il est fondement de soi. C'est ce qui nous permet de concevoir pourquoi la valeur peut à la fois être et ne pas être. Elle est comme le sens et l'au-delà de tout dépassement, elle est comme l'en-soi absent qui hante l'être pour soi. Mais dès qu'on la considère, on voit qu'elle est elle-même dépassement de cet être-en-soi, puisqu'elle *se le donne*. Elle est par delà son propre être puisque, son être étant du type de la coïncidence avec soi, elle dépasse aussitôt cet être, sa permanence, sa pureté, sa consistance, son identité, son silence, en réclamant ces qualités à titre de présence à soi. Et, réciproquement, si on débute par la considérer comme présence à soi, cette présence aussitôt est solidifiée, figée en en-soi. En outre, elle est en son être la totalité manquée vers quoi un être se fait être. Elle surgit pour un être non en tant que cet être est ce qu'il est, en pleine contingence, mais en tant qu'il est fondement de sa propre néantisation. En ce sens la valeur hante l'être en tant qu'il se fonde, non en tant qu'il est : elle hante la *liberté*. Cela signifie que le rapport de la valeur au pour-soi est très particulier : elle est l'être qu'il a à être en tant qu'il est fondement de son néant d'être. Et s'il a à être cet être, ce n'est pas sous l'emprise d'une contrainte extérieure, ni parce que la valeur, comme le premier moteur d'Aristote, exercerait sur lui une attraction de fait, ni en vertu d'un caractère reçu de son être, mais c'est qu'il se fait être dans son être comme ayant à être cet être. En un mot le *soi*, le pour-soi et leur rapport se tiennent à la fois dans les limites d'une liberté inconditionnée — en ce sens que *rien* ne fait exister la valeur, si ce n'est cette liberté qui du même coup me fait exister moi-même — et à la fois dans les bornes de la facticité concrète, en tant que, fondement de son néant, le pour-soi ne peut être fondement de son être. Il y a donc une totale contingence de *l'être-pour-la-valeur*, qui reviendra ensuite sur toute la morale, pour la transir et la relativiser — et, en même temps, une libre et absolue nécessité[1].

1. On sera tenté peut être de traduire la trinité envisagée en termes hégéliens et de faire de l'en soi la thèse, du pour soi l'antithèse et de l'en soi

La valeur dans son surgissement originel n'est point *posée* par le pour-soi : elle lui est consubstantielle — au point qu'il n'y a point de conscience qui ne soit hantée par *sa* valeur et que la réalité-humaine au sens large enveloppe le pour-soi et la valeur. Si la valeur hante le pour-soi sans être posée par lui, c'est qu'elle n'est pas l'objet d'une thèse : en effet, il faudrait pour cela que le pour-soi fût à lui-même objet de position, puisque valeur et pour-soi ne peuvent surgir que dans l'unité consubstantielle d'un couple. Ainsi le pour-soi comme conscience non-thétique (de) soi n'existe pas *en face* de la valeur, au sens où, pour Leibniz, la monade existe « seule, en face de Dieu ». La valeur n'est donc point *connue*, à ce stade, puisque la connaissance pose l'objet en face de la conscience. Elle est seulement donnée avec la translucidité non-thétique du pour-soi, qui se fait être comme conscience d'être, elle est partout et nulle part, au cœur du rapport néantisant « reflet-reflétant », présente et hors d'atteinte, vécue simplement comme le sens concret de ce manque qui fait mon être présent. Pour que la valeur devienne l'objet d'une thèse, il faut que le pour-soi qu'elle hante comparaisse devant le regard de la réflexion. La conscience réflexive, en effet, pose l'*Erlebnis* réfléchie dans sa nature de manque et dégage du même coup la valeur comme le sens hors d'atteinte de ce qui est manqué. Ainsi la conscience réflexive peut-elle être dite, à proprement parler, conscience morale puisqu'elle ne peut surgir sans dévoiler du même coup les valeurs. Il va de soi que je demeure libre, dans ma conscience réflexive, de diriger mon attention sur elles ou de les négliger — exactement comme il dépend de moi de regarder plus particulièrement, sur cette table, mon stylo ou mon paquet de tabac. Mais qu'elles soient ou non l'objet d'une attention circonstanciée, elles *sont*.

Il n'en faudrait pas conclure, cependant, que le regard réflexif soit le seul qui puisse faire apparaître la valeur ; et que nous projetions par analogie les valeurs de notre pour-soi dans le monde de la transcendance. Si l'objet de l'intuition est un phénomène de la réalité-humaine, mais transcendant, il se livre aussitôt avec sa valeur, car le

---

pour soi ou Valeur la synthèse. Mais il faut observer ici que, si le pour soi *manque* de l'en soi, l'en soi ne manque pas du pour soi. Il n'y a donc pas réciprocité dans l'opposition. En un mot, le pour soi demeure inessentiel et contingent par rapport à l'en soi et c'est cette inessentialité que nous appelions plus haut sa facticité. En outre, la synthèse ou Valeur serait bien un retour à la thèse, donc un retour sur soi, mais comme elle est totalité irréalisable, le pour-soi n'est pas un moment qui puisse être dépassé. Comme tel, sa nature le rapproche beaucoup plus des réalités « ambiguës » de Kierkegaard. En outre, nous trouvons ici un double jeu d'oppositions unilatérales : le pour soi, en un sens, manque de l'en soi, qui ne manque pas de lui ; mais en un autre, il manque de son possible (ou pour soi manquant) qui ne manque pas non plus de lui.

pour-soi d'autrui n'est pas un phénomène caché et qui se donnerait seulement comme la conclusion d'un raisonnement par analogie. Il se manifeste originellement à mon pour-soi et même, nous le verrons, sa présence comme pour-autrui est condition nécessaire de la constitution du pour-soi comme tel. Et dans ce surgissement du pour-autrui, la valeur est donnée comme dans le surgissement du pour-soi, encore que sur un mode d'être différent. Mais nous ne saurions traiter de la rencontre objective des valeurs dans le monde tant que nous n'avons pas élucidé la nature du pour-autrui. Nous renvoyons donc l'examen de cette question à la troisième partie du présent ouvrage.

IV

LE POUR SOI ET L'ÊTRE DES POSSIBLES

Nous avons vu que la réalité-humaine était un manque et qu'elle manquait, en tant que pour-soi, d'une certaine coïncidence avec elle-même. Concrètement, chaque pour-soi (*Erlebnis*) particulier manque d'une certaine réalité particulière et concrète dont l'assimilation synthétique le transformerait en *soi*. Il manque *de... pour...* comme le disque ébréché de la lune manque *de* ce qu'il faudrait pour le compléter et le transformer en pleine lune. Ainsi le manquant surgit dans le processus de transcendance et se détermine par un retour vers l'existant à partir du manqué. Le manquant ainsi défini est transcendant par rapport à l'existant et complémentaire. Il est donc de même nature : ce qui manque au croissant de lune pour être lune, c'est précisément un bout de lune ; ce qui manque à l'angle obtus ABC, pour faire deux droits, c'est l'angle CBD. Ce qui manque donc au pour-soi pour s'intégrer au soi, c'est du pour-soi. Mais il ne saurait s'agir en aucun cas d'un pour-soi étranger, c'est-à-dire d'un pour-soi que je ne suis pas. En fait, puisque l'idéal surgi, c'est la coïncidence du soi, le pour-soi manquant est un pour-soi que je *suis*. Mais d'un autre côté, si je l'étais sur le mode de l'identité, l'ensemble deviendrait en-soi. Je suis le pour-soi manquant sur le mode d'avoir à être le pour-soi que je ne suis pas, pour m'identifier à lui dans l'unité du soi. Ainsi le rapport transcendant originel du pour-soi esquisse perpétuellement comme un projet d'identification du pour-soi à un pour-soi absent qu'il *est* et dont il *manque*. Ce qui se donne comme le *manquant propre* de chaque pour-soi et qui se définit rigoureusement comme manquant à ce pour-soi précis et à aucun autre, c'est le

possible du pour-soi. Le possible surgit du fond de néantisation du pour-soi. Il n'est pas conçu thématiquement *par après* comme moyen de rejoindre le soi. Mais le surgissement du pour-soi comme néantisation de l'en-soi et décompression d'être fait surgir le possible comme un des aspects de cette décompression d'être, c'est-à-dire comme une manière d'être à distance de soi ce qu'on est. Ainsi le pour-soi ne peut apparaître sans être hanté par la valeur et projeté vers ses possibles propres. Pourtant, dès qu'il nous renvoie à ses possibles, le *cogito* nous chasse hors de l'instant vers ce qu'il est sur le mode de ne l'être-pas.

Mais pour mieux comprendre comment la réalité-humaine est, à la fois, et n'est pas ses propres possibilités, il nous faut revenir sur cette notion de *possible* et tenter de l'élucider.

Il en est du possible comme de la valeur : on a la plus grande difficulté à comprendre son être, car il se donne comme antérieur à l'être dont il est la pure possibilité et pourtant, en tant que possible du moins, il faut bien qu'il ait l'être. Ne dit-on pas : « Il *est* possible qu'il vienne » ? On appelle volontiers « possible », depuis Leibniz, un événement qui n'est point engagé dans une série causale existante, telle qu'on puisse le déterminer à coup sûr, et qui n'enveloppe aucune contradiction, ni avec lui-même, ni avec le système considéré. Ainsi défini le possible n'est possible qu'au regard de la connaissance, puisque nous ne sommes en mesure ni d'affirmer ni de nier le possible envisagé. De là deux attitudes en face du possible : on peut considérer, comme Spinoza, qu'il n'existe qu'au regard de notre ignorance et qu'il s'évanouit quand elle s'évanouit. En ce cas, le possible n'est qu'un stade subjectif sur le chemin de la connaissance parfaite ; il n'a que la réalité d'un mode psychique ; en tant que pensée confuse ou tronquée, il a un être concret mais non en tant que propriété du monde. Mais il est loisible aussi de faire de l'infinité des possibles l'objet des pensées de l'entendement divin, à la façon de Leibniz, ce qui leur confère une manière de réalité absolue ; en réservant à la *volonté* divine le pouvoir de réaliser le meilleur système d'entre eux. En ce cas, bien que l'enchaînement des perceptions de la monade soit rigoureusement déterminé et qu'un être tout-connaissant puisse établir avec certitude la décision d'Adam à partir de la formule même de sa substance, il n'est pas absurde de dire : « Il est possible qu'Adam ne cueille pas la pomme. » Cela signifie seulement qu'il existe, à titre de pensée de l'entendement divin, un autre système de compossibles, tel qu'Adam y figure comme n'ayant pas mangé le fruit de l'arbre de Science. Mais cette conception diffère-t-elle tant de celle de Spinoza ? En fait la réalité du possible est uniquement celle de la *pensée* divine. Cela signifie qu'il a l'être comme pensée qui n'a point été réalisée. Sans doute l'idée de subjectivité a été ici portée à sa limite, car il s'agit de la conscience divine, non de la mienne ; et si l'on

a pris soin de confondre au départ subjectivité et finitude, la subjectivité s'évanouit quand l'entendement devient infini. Il n'en reste pas moins que le possible est une pensée qui *n'est que pensée.* Leibniz lui-même semble avoir voulu conférer une autonomie et une sorte de lourdeur propre aux possibles, puisque plusieurs des fragments métaphysiques publiés par Couturat nous montrent les possibles s'organisant eux-mêmes en systèmes de compossibles et le plus plein, le plus riche tendant de soi à se réaliser. Mais il n'y a là qu'une esquisse de doctrine et Leibniz ne l'a pas développée — sans doute parce qu'elle ne pouvait l'être : donner une tendance vers l'être aux possibles, cela signifie ou bien que le possible est déjà de l'être plein et qu'il a le même type d'être que l'être — au sens où l'on peut donner au bourgeon une tendance à devenir fleur — ou bien que le possible au sein de l'entendement divin est déjà une idée-force et que le maximum d'idées-forces organisé en système déclenche automatiquement la volonté divine. Mais dans ce dernier cas nous ne sortons pas du subjectif. Si donc l'on définit le possible comme non contradictoire, il ne peut avoir l'être que comme pensée d'un être antérieur au monde réel ou antérieur à la connaissance pure du monde tel qu'il est. Dans les deux cas, le possible perd sa nature de possible et se résorbe dans l'être subjectif de la représentation.

Mais cet être-représenté du possible ne saurait rendre compte de sa nature, puisqu'il la détruit, au contraire. Nous ne saisissons nullement le possible, dans l'usage courant que nous en faisons, comme un aspect de notre ignorance, ni non plus comme une structure non contradictoire appartenant à un monde non réalisé et en marge de ce monde-ci. Le possible nous apparaît comme une propriété des êtres. C'est après avoir jeté un coup d'œil sur le ciel que je décrète : « Il est possible qu'il pleuve » et je n'entends pas ici « possible » comme « sans contradiction avec l'état présent du ciel ». Cette possibilité appartient au ciel comme une menace, elle représente un dépassement des nuages que je perçois vers la pluie et ce dépassement, les nuages le portent en eux-mêmes, ce qui ne signifie pas qu'il sera réalisé, mais seulement que la structure d'être du nuage est transcendance vers la pluie. La possibilité est donnée ici comme appartenance à un être particulier dont elle est un *pouvoir*, comme le marque assez le fait qu'on dit indifféremment d'un ami qu'on attend : « Il est possible qu'il vienne » ou « Il *peut venir* ». Ainsi, le possible ne saurait se réduire à une réalité subjective. Il n'est pas non plus antérieur au réel ou au vrai. Mais il est une propriété concrète de réalités déjà existantes. Pour que la pluie soit possible, il faut qu'il y ait des nuages au ciel. Supprimer l'être pour établir le possible dans sa pureté est une tentative absurde ; la procession souvent citée qui va du non-être à l'être en passant par le possible ne correspond pas au réel. Certes, l'état possible n'est pas encore ; mais c'est l'état possible

d'un certain existant qui soutient par son être la possibilité et le non-être de son état futur.

Il est certain que ces quelques remarques risqueraient de nous conduire à la « puissance » aristotélicienne. Et ce serait tomber de Charybde en Scylla que d'éviter la conception purement *logique* du possible pour tomber dans une conception *magique*. L'être-en-soi ne peut « être en puissance » ni « avoir des puissances ». En soi il est ce qu'il est dans la plénitude absolue de son identité. Le nuage n'est pas « pluie en puissance », il est, en soi, une certaine quantité de vapeur d'eau qui, pour une température donnée et une pression donnée, est rigoureusement ce qu'elle est. L'en-soi est en acte. Mais l'on peut concevoir assez clairement comment le regard scientifique, dans sa tentative pour déshumaniser le monde, a rencontré les possibles comme *puissances* et s'en est débarrassé en en faisant les purs résultats subjectifs de notre calcul logique et de notre ignorance. La première démarche scientifique est correcte : le possible vient au monde par la réalité-humaine. Ces nuages ne peuvent se changer en pluie que si je les dépasse vers la pluie, de même que le disque ébréché de la lune ne manque d'un croissant que si je la dépasse vers la pleine lune. Mais fallait-il, par après, faire du possible une simple donnée de notre subjectivité psychique ? De même qu'il ne saurait y avoir de manque dans le monde que s'il vient au monde par un être qui est son propre manque, de même il ne saurait y avoir au monde de possibilité, qu'elle ne vienne par un être qui est à soi-même sa propre possibilité. Mais précisément la possibilité ne peut, par essence, coïncider avec la pure *pensée* des possibilités. Si en effet la possibilité n'est pas donnée d'abord comme structure objective des êtres ou d'un être particulier, la pensée, de quelque façon qu'on l'envisage, ne saurait enfermer en elle le possible comme son contenu de pensée. Si nous considérons, en effet, les possibles au sein de l'entendement divin, comme contenu de la pensée divine, les voilà qui deviennent purement et simplement des *représentations concrètes*. Admettons par hypothèse pure — et bien qu'on ne puisse comprendre d'où viendrait à un être tout positif ce pouvoir négatif — que Dieu ait le pouvoir de nier, c'est-à-dire de porter sur ses représentations des jugements négatifs : on ne saisirait pas pour autant comment il transformerait ces représentations en *possibles*. Tout au plus la négation aurait-elle pour effet de les constituer comme « sans correspondant réel ». Mais dire que le Centaure n'existe pas, ce n'est nullement dire qu'il est possible. Ni l'affirmation ni la négation ne peuvent conférer à une représentation le caractère de possibilité. Et si l'on prétend que ce caractère peut être donné par une synthèse de négation et d'affirmation, encore faut-il remarquer qu'une synthèse n'est pas une somme et qu'il faut rendre compte de cette synthèse à titre de totalité organique pourvue d'une signification propre et non à partir des

éléments dont elle est synthèse. Pareillement, la pure constatation subjective et négative de notre ignorance touchant le rapport au réel d'une de nos idées ne saurait rendre compte du caractère de possibilité de cette représentation : elle pourrait seulement nous mettre en état d'indifférence vis-à-vis d'elle, mais non pas lui conférer ce *droit* sur le réel, qui est la structure fondamentale du possible. Si l'on ajoute que certaines tendances me portent à attendre de préférence ceci ou cela, nous dirons que ces tendances, loin d'expliquer la transcendance, la supposent au contraire : il faut déjà, nous l'avons vu, qu'elles existent comme manque. En outre, si le possible n'est pas donné en quelque façon, elles pourront nous inciter à *souhaiter* que ma représentation corresponde adéquatement à la réalité, mais non pas me conférer un droit sur le réel. En un mot, la saisie du possible comme tel suppose un dépassement originel. Tout effort pour établir le possible à partir d'une subjectivité qui serait ce qu'elle est, c'est-à-dire qui se refermerait sur soi, est voué par principe à l'échec.

Mais s'il est vrai que le possible est une option sur l'être et s'il est vrai que le possible ne peut venir au monde que par un être qui est sa propre possibilité, cela implique pour la réalité-humaine la nécessité d'être son être sous forme d'option sur son être. Il y a possibilité lorsque, au lieu d'être purement et simplement ce que je suis, je suis comme le Droit d'être ce que je suis. Mais ce droit même me sépare de ce que j'ai le droit d'être. Le droit de propriété n'apparaît que lorsqu'on me conteste ma propriété, lorsque déjà, en fait, par quelque côté elle n'est plus à moi ; la jouissance tranquille de ce que je possède est un pur et simple fait, non un droit. Ainsi, pour qu'il y ait possible, il faut que la réalité-humaine, en tant qu'elle est elle-même, soit autre chose qu'elle-même. Le possible est cet élément du pour-soi qui lui échappe par nature en tant qu'il est pour-soi. Le possible est un nouvel aspect de la néantisation de l'en-soi en pour-soi.

Si le possible, en effet, ne peut venir au monde que par un être qui est sa propre possibilité, c'est que l'en-soi, étant par nature ce qu'il est, ne peut pas « avoir » de possibles. Son rapport à une possibilité ne peut être établi que de l'extérieur, par un être qui se tient en face des possibilités mêmes. La possibilité d'être arrêtée par un pli du tapis n'appartient ni à la bille qui roule, ni au tapis : elle ne peut surgir que dans l'organisation en système de la bille et du tapis par un être qui a une compréhension des possibles. Mais cette compréhension ne pouvant lui venir *du dehors*, c'est-à-dire de l'en-soi, ni se limiter à n'être qu'une pensée comme mode subjectif de la conscience, elle doit coïncider avec la structure objective de l'être qui comprend les possibles. Comprendre la possibilité en tant que possibilité ou être ses propres possibilités, c'est une seule et même nécessité pour l'être en

qui, dans son être, il est question de son être. Mais précisément, être sa propre possibilité, c'est-à-dire se définir par elle, c'est se définir par cette partie de soi-même qu'on n'est pas, c'est se définir comme échappement-à-soi vers... En un mot, dès le moment où je veux rendre compte de mon être immédiat en tant simplement qu'il est ce qu'il n'est pas et qu'il n'est pas ce qu'il est, je suis rejeté hors de lui vers un sens qui est hors d'atteinte et qui ne saurait d'aucune façon être confondu avec une représentation subjective immanente. Descartes se saisissant par le *cogito* comme *doute* ne peut espérer définir ce doute comme doute méthodique ou simplement comme doute s'il se limite à ce que saisit le pur regard instantané. Le doute ne peut s'entendre qu'à partir de la possibilité toujours ouverte pour lui qu'une évidence le « lève » ; il ne peut se saisir comme doute qu'en tant qu'il renvoie à des possibilités d' *ἐποχή*, non encore réalisées mais toujours ouvertes. Aucun fait de conscience n'est à proprement parler *cette* conscience — dût-on même, comme Husserl, doter assez artificiellement cette conscience de protensions intrastructurales qui, n'ayant en leur être aucun moyen de dépasser la conscience dont elles sont une structure, s'affaissent piteusement sur elles-mêmes et ressemblent à des mouches qui se cognent le nez à la fenêtre sans pouvoir franchir le carreau ; une conscience, dès qu'on veut la définir comme doute, perception, soif, etc., nous renvoie au néant de ce qui n'est pas encore. La conscience (de) lire n'est pas conscience (de) lire cette lettre, ni ce mot, ni cette phrase, ni même ce paragraphe — mais conscience (de) lire *ce livre*, ce qui me renvoie à toutes les pages non lues encore, à toutes les pages déjà lues, ce qui arrache par définition la conscience à soi. Une conscience qui ne serait que conscience de ce qu'elle est serait obligée d'épeler.

Concrètement, chaque *pour-soi* est manque d'une certaine coïncidence avec soi. Cela signifie qu'il est hanté par la présence de ce avec quoi il devrait coïncider pour être *soi*. Mais comme cette coïncidence en soi est aussi coïncidence avec soi, ce qui manque au pour-soi comme l'être dont l'assimilation le ferait soi, c'est encore le pour-soi. Nous avons vu que le pour-soi était « présence à soi » : ce qui manque à la présence à soi ne peut lui faire défaut que comme présence à soi. Le rapport déterminant du pour-soi à son possible est un relâchement néantisant du lien de présence à soi : ce relâchement va jusqu'à la transcendance puisque la présence à soi dont manque le pour-soi est présence à soi qui *n'est pas*. Ainsi le pour-soi en tant qu'il n'est pas *soi* est une présence à soi qui manque d'une certaine présence à soi et c'est en tant que manque de cette présence qu'il est présence à soi. Toute conscience *manque de... pour*. Mais il faut bien entendre que le manque ne lui vient pas du dehors comme celui du croissant de lune à la lune. Le manque du pour-soi est un manque qu'il *est*. C'est l'esquisse d'une présence à soi comme ce qui manque au pour-soi, qui

est ce qui constitue l'être du pour-soi comme fondement de son propre néant. Le possible est une absence constitutive de la conscience en tant qu'elle se fait elle-même. Une soif — par exemple — n'est jamais assez soif en tant qu'elle se fait soif, elle est hantée par la présence du soi ou soif-soi. Mais en tant qu'elle est hantée par cette valeur concrète, elle se met en question dans son être comme manquant d'un certain pour-soi qui la réaliserait comme *soif comblée* et qui lui conférerait l'être-en-soi. Ce pour-soi manquant c'est le Possible. Il n'est pas exact, en effet, qu'une soif tende vers son anéantissement en tant que soif : il n'est aucune conscience qui vise à sa suppression en tant que telle. Pourtant, la soif est un manque, nous l'avons marqué plus haut. En tant que telle, elle veut *se combler*, mais cette soif comblée, qui se réaliserait par l'assimilation synthétique, dans un acte de coïncidence, du pour-soi-désir ou soif avec le pour soi-réplétion ou acte de boire, n'est pas visée comme suppression de soif, au contraire. Elle est la soif passée à la plénitude d'être, la soif qui saisit et s'incorpore la réplétion comme la forme aristotélicienne saisit et transforme la matière, elle devient la soif éternelle. C'est un point de vue très postérieur et réflexif que celui de l'homme qui boit pour se débarrasser de sa soif, comme celui de l'homme qui va dans les maisons publiques pour se débarrasser de son désir sexuel. La soif, le désir sexuel, à l'état irréfléchi et naïf, veulent jouir d'eux-mêmes, ils cherchent cette coïncidence avec soi qu'est l'assouvissement, où la soif se connaît comme soif dans le temps même où le boire la remplit, où, de ce fait même du remplissement, elle perd son caractère de manque tout en se faisant être soif dans et par le remplissement. Ainsi Epicure a-t-il tort et raison à la fois : par lui-même, en effet, le désir est un vide. Mais aucun projet irréfléchi ne vise tout simplement à supprimer ce vide. Le désir par lui-même tend à se perpétuer, l'homme tient farouchement à ses désirs. Ce que le désir veut être, c'est un vide comblé mais qui informe sa réplétion comme un moule informe le bronze qu'on a coulé dedans. Le possible de la conscience de soif, c'est la conscience de boire. On sait de reste que la coïncidence du *soi* est impossible car le pour-soi atteint par la réalisation du possible se fera être comme pour-soi, c'est-à-dire avec un autre horizon de possibles. De là la déception constante qui accompagne la réplétion, le fameux : « N'est-ce que cela? » qui ne vise pas le plaisir concret que donne l'assouvissement, mais l'évanescence de la coïncidence avec soi. Par là, nous entrevoyons l'origine de la temporalité, puisque la soif est son possible en même temps qu'elle ne *l'est* pas. Ce néant qui sépare la réalité-humaine d'elle-même est à la source du temps. Mais nous y reviendrons. Ce qu'il faut noter c'est que le pour-soi est séparé de la présence à soi qui lui manque et qui est son possible propre, en un sens par *rien* et en un autre sens par la totalité de l'existant au monde, en tant que le pour-soi manquant ou

possible est pour-soi comme *présence à* un certain état du monde. En ce sens, l'être par delà lequel le pour-soi projette la coïncidence avec soi, c'est le monde ou distance d'être infinie par delà laquelle l'homme doit se rejoindre à son possible. Nous appellerons « *circuit de l'ipséité* » le rapport du pour-soi avec le possible qu'il est — et « *monde* » la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité.

Nous pouvons dès à présent éclaircir le mode d'être du possible. Le possible est ce *de quoi* manque le pour-soi *pour* être soi. Il ne convient pas de dire, en conséquence, qu'il *est* en tant que possible. A moins que l'on n'entende par être celui d'un existant qui « *est été* » en tant qu'il n'est pas été, ou, si l'on veut, l'apparition à distance de ce que je suis. Il n'existe pas comme une pure représentation, fût-elle niée, mais comme un réel manque d'être qui, à titre de manque, est par delà l'être. Il a l'être d'un manque et, comme manque, il manque d'être. Le possible n'est pas, le possible se possibilise, dans l'exacte mesure où le pour-soi se fait être, il détermine par esquisse schématique un emplacement de néant que le pour-soi est par delà lui-même. Naturellement, il n'est pas d'abord thématiquement posé : il s'esquisse par delà le monde et donne son sens à ma perception présente, en tant qu'elle est saisie du monde dans le circuit d'ipséité. Mais il n'est pas non plus ignoré ou inconscient : il esquisse les limites de la conscience non-thétique (de) soi en tant que conscience non-thétique. La conscience irréfléchie (de) soif est saisie *du* verre d'eau comme désirable, sans position centripète du soi comme but du désir. Mais la réplétion possible paraît comme corrélatif non positionnel de la conscience non-thétique (de) soi, à l'horizon du verre-au-milieu-du-monde.

V

LE MOI ET LE CIRCUIT DE L'IPSÉITÉ

Nous avons tenté de montrer dans un article des « Recherches philosophiques » que l'Ego n'appartenait pas au domaine du pour-soi. Nous n'y reviendrons pas. Notons seulement ici la raison de la transcendance de l'Ego : comme pôle unificateur des « Erlebnisse », l'Ego est en-soi, non pour-soi. S'il était « de la conscience », en effet, il serait à soi-même son propre fondement dans la translucidité de l'immédiat. Mais alors, il serait ce qu'il ne serait pas et ne serait pas ce qu'il serait, ce qui n'est nullement le mode d'être du Je. En effet la conscience que je prends du Je ne l'épuise jamais et ce n'est pas elle

non plus qui le fait venir à l'existence : il se donne toujours comme *ayant été* là avant elle — et en même temps comme possédant des profondeurs qui ont à se dévoiler peu à peu. Ainsi l'Ego apparaît à la conscience comme un en-soi transcendant, comme un existant du monde humain, non comme *de la* conscience. Mais il n'en faudrait pas conclure que le pour-soi est une pure et simple contemplation « impersonnelle ». Simplement, loin que l'Ego soit le pôle personnalisant d'une conscience qui, sans lui, demeurerait au stade impersonnel, c'est au contraire la conscience dans son ipséité fondamentale qui permet l'apparition de l'Ego, dans certaines conditions, comme le phénomène transcendant de cette ipséité. En effet, nous l'avons vu, il est impossible de dire de l'en-soi qu'il est *soi*. Il *est*, tout simplement. Et, en ce sens, du Je dont on fait bien à tort l'habitant de la conscience, on dira qu'il est le « Moi » de la conscience, mais non qu'il est son propre *soi*. Ainsi, pour avoir hypostasié l'être-réfléchi du pour-soi en un en-soi, on fige et détruit le mouvement de réflexion sur soi : la conscience serait pur renvoi à l'Ego comme à son *soi*, mais l'Ego ne renvoie plus à rien, on a transformé le rapport de réflexivité en un simple rapport centripète, le centre étant par ailleurs un nœud d'opacité. Nous avons montré au contraire que le *soi* par principe ne pouvait habiter la conscience. Il est, si l'on veut, *la raison* du mouvement infini par quoi le reflet renvoie au reflétant et celui-ci au reflet ; par définition il est un idéal, une limite. Et ce qui le fait surgir comme limite, c'est la réalité néantisante de la présence de l'être à l'être dans l'unité de l'être comme type d'être. Ainsi, dès qu'elle surgit, la conscience, par le pur mouvement néantisant de la réflexion, se fait *personnelle* : car ce qui confère à un être l'existence personnelle, ce n'est pas la possession d'un Ego — qui n'est que le *signe* de la personnalité — mais c'est le fait d'exister pour soi comme présence à soi. Mais, en outre, ce premier mouvement réflexif en entraîne un second ou ipséité. Dans l'ipséité mon possible se réfléchit sur ma conscience et la détermine comme ce qu'elle est. L'ipséité représente un degré de néantisation plus poussé que la pure présence à soi du *cogito* préréflexif, en ce sens que le possible que je suis n'est pas une présence au pour-soi comme le reflet au reflétant, mais qu'il est *présence-absente*. Mais de ce fait l'existence du *renvoi* comme structure d'être du pour-soi est plus nettement marquée encore. Le pour-soi est soi *là-bas*, hors d'atteinte, aux lointains de ses possibilités. Et c'est cette libre nécessité d'être là-bas ce qu'on est sous forme de manque qui constitue l'ipséité ou second aspect essentiel de la personne. Et comment définir en effet la personne sinon comme libre rapport à soi ? Quant au monde, c'est-à-dire à la totalité des êtres, en tant qu'ils existent à l'intérieur du circuit d'ipséité, il ne saurait être que ce que la réalité-humaine dépasse vers soi, ou, pour emprunter à Heidegger sa définition : « Ce à partir de quoi la réalité-humaine se

fait annoncer ce qu'elle est[1]. » Le possible, en effet, qui est *mon* possible, est pour-soi possible et comme tel présence à l'en-soi comme conscience *de* l'en-soi. Ce que je cherche en face du monde, c'est la coïncidence avec un pour-soi que je suis et qui est conscience *du* monde. Mais ce possible qui est présent-absent *non-thétiquement* à la conscience présente n'est pas présent à titre d'objet d'une conscience positionnelle, sinon il serait réfléchi. La soif comblée qui hante ma soif actuelle n'est pas conscience (de) soi comme soif comblée : elle est conscience thétique *du verre se buvant* et conscience non positionnelle (de) soi. Elle se fait donc transcender vers le verre *dont elle est conscience* et, comme corrélatif de cette conscience possible non-thétique, le verre-bu hante le verre plein comme son possible et le constitue comme verre à boire. Ainsi le monde, par nature, est-il *mien* en tant qu'il est le corrélatif en-soi du néant, c'est-à-dire de l'obstacle nécessaire par delà quoi je me retrouve comme ce que je suis sous la forme « d'avoir à l'être ». Sans monde pas d'ipséité, pas de personne ; sans l'ipséité, sans la personne, pas de monde. Mais cette appartenance du monde à la personne n'est jamais *posée* sur le plan du *cogito* préréflexif. Il serait absurde de dire que le monde en tant qu'il est connu, est connu comme mien. Et pourtant cette « moiïté » du monde est une structure fugitive et toujours présente que je *vis*. Le monde (*est*) mien parce qu'il est hanté par des possibles dont sont consciences les consciences possibles (de) soi que *je suis* et ce sont ces possibles en tant que tels qui lui donnent son unité et son sens de monde.

L'examen des conduites négatives et de la mauvaise foi nous a permis d'aborder l'étude ontologique du *cogito* et l'être du *cogito* nous est apparu comme étant l'être-pour-soi. Cet être s'est transcendé sous nos yeux vers la valeur et les possibles, nous n'avons pu le contenir dans les bornes substantialistes de l'instantanéité du *cogito* cartésien. Mais, précisément pour cela, nous ne saurions nous contenter des résultats que nous venons d'obtenir : si le *cogito* refuse l'instantanéité et s'il se transcende vers ses possibles, ce ne peut être que dans le dépassement temporel. C'est « dans le temps » que le pour-soi est ses propres possibles sur le mode du « n'être pas » ; c'est dans le temps que mes possibles apparaissent à l'horizon du monde qu'ils font mien. Si donc la réalité-humaine se saisit elle-même comme temporelle et si le sens de sa transcendance est sa temporalité, nous ne pouvons espérer que l'être du pour-soi sera élucidé avant que nous ayons décrit et fixé la signification du Temporel. C'est seulement alors que nous pourrons aborder l'étude du problème qui nous occupe : celui de la relation originelle de la conscience avec l'être.

1. Nous verrons au chapitre III de cette même partie ce que cette définition — que nous adoptons provisoirement offre d'insuffisant et d'erroné.

CHAPITRE II

La temporalité

I

PHÉNOMÉNOLOGIE DES TROIS DIMENSIONS TEMPORELLES

La temporalité est évidemment une structure organisée et ces trois prétendus « éléments » du temps : passé, présent, avenir, ne doivent pas être envisagés comme une collection de « data » dont il faut faire la somme — par exemple, comme une série infinie de « maintenant » dont les uns ne sont pas encore, dont les autres ne sont plus — mais comme des moments structurés d'une synthèse originelle. Sinon nous rencontrerons d'abord ce paradoxe : le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore, quant au présent instantané, chacun sait bien qu'il n'est pas du tout, il est la limite d'une division infinie, comme le point sans dimension. Ainsi toute la série s'anéantit et doublement, puisque le « maintenant » futur, par exemple, est un néant en tant que futur et se réalisera en néant lorsqu'il passera à l'état de « maintenant » présent. La seule méthode possible pour étudier la temporalité c'est de l'aborder comme une totalité qui domine ses structures secondaires et qui leur confère leur signification. C'est ce que nous ne perdrons jamais de vue. Toutefois nous ne pouvons nous lancer dans un examen de l'être du Temps sans avoir élucidé préalablement par une description préontologique et phénoménologique le sens trop souvent obscur de ses trois dimensions. Il faudra seulement considérer cette description phénoménologique comme un travail provisoire dont le but est seulement de nous faire accéder à une intuition de la temporalité globale. Et surtout il faut faire paraître chaque dimension envisagée *sur le fond* de la totalité temporelle en gardant toujours présente à la mémoire l'« Unselbstständigkeit » de cette dimension.

A) *Le Passé.*

Toute théorie sur la mémoire implique une présupposition sur l'être du passé. Ces présuppositions, qui n'ont jamais été élucidées, ont obscurci le problème du souvenir et celui de la temporalité en général. Il faut donc poser une bonne fois la question : quel est *l'être* d'un être passé ? Le bon sens oscille entre deux conceptions également vagues : le passé, dit-on, n'est plus. De ce point de vue, il semble qu'on veuille attribuer l'être au seul présent. Cette présupposition ontologique a engendré la fameuse théorie des traces cérébrales : puisque le passé n'est plus, puisqu'il s'est effondré dans le néant, si le souvenir continue d'exister il faut que ce soit à titre de modification *présente* de notre être ; par exemple, ce sera une empreinte présentement marquée sur un groupe de cellules cérébrales. Ainsi tout est présent : le corps, la perception présente et le passé comme trace présente dans le corps ; tout est *en acte* : car la trace n'a pas une existence virtuelle *en tant que* souvenir ; elle est tout entière trace *actuelle*. Si le souvenir renaît, c'est dans le présent, à la suite d'un processus présent, c'est-à-dire comme rupture d'un équilibre protoplasmique dans le groupement cellulaire considéré. Le parallélisme psychophysiologique, qui est instantané et extra-temporel, est là pour expliquer comment ce processus physiologique est corrélatif d'un phénomène strictement psychique mais également présent : l'apparition de l'image-souvenir dans la conscience. La notion plus récente d'*engramme* ne fait rien de plus, sinon qu'elle pare cette théorie d'une terminologie pseudo-scientifique. Mais si tout est présent, comment expliquer la *passéité* du souvenir, c'est-à-dire le fait qu'en son intention une conscience qui se remémore transcende le présent pour viser l'événement là où il *était*. Nous avons montré ailleurs qu'il n'est aucun moyen de distinguer de la perception l'image, si l'on a fait d'abord de celle-ci une perception renaissante[1]. Nous rencontrons ici les mêmes impossibilités. Mais en plus nous nous ôtons le moyen de distinguer le souvenir de l'image : ni la « faiblesse » du souvenir, ni sa pâleur, ni son incomplétude, ni les contradictions qu'il offre avec les données de la perception ne sauraient le distinguer de l'image-fiction puisqu'elle offre les mêmes caractères ; et d'ailleurs ces caractères étant des qualités *présentes* du souvenir ne sauraient nous faire sortir du présent pour nous diriger vers le passé. En vain invoquera-t-on l'appartenance au moi ou « moïïté » du souvenir, comme Claparède, son « intimité », comme James. Ou bien ces caractères manifestent seulement une atmosphère présente qui enveloppe le souvenir — et alors ils demeurent présents

1. *L'Imagination*, Alcan, 1936.

et renvoient au présent. Ou bien ils sont déjà une relation au passé en tant que tel — mais alors ils présupposent ce qu'il faut expliquer. On a cru se débarrasser aisément du problème en réduisant la reconnaissance à une ébauche de localisation et celle-ci à un ensemble d'opérations intellectuelles facilitées par l'existence de « cadres sociaux de la mémoire ». Ces opérations existent, à n'en point douter, et doivent faire l'objet d'une étude psychologique. Mais si le rapport au passé n'est donné en quelque manière, elles ne sauraient le créer. En un mot, si l'on a commencé par faire de l'homme un insulaire, enfermé dans l'îlot instantané de son présent et si tous ses modes d'être, dès qu'ils paraissent, sont voués par essence à un perpétuel présent, on s'est ôté radicalement tous les moyens de comprendre son rapport originel au passé. Pas plus que les « génétistes » ne sont parvenus à constituer l'étendue avec des éléments inétendus, nous ne parviendrons à constituer la dimension « passé » avec des éléments empruntés exclusivement au présent.

La conscience populaire a tant de peine, d'ailleurs, à refuser une existence réelle au passé, qu'elle admet, en même temps que cette première thèse, une autre conception, également imprécise, selon laquelle le passé aurait une sorte d'existence honoraire. Etre passé, pour un événement, ce serait tout simplement être mis à la retraite, perdre l'efficience sans perdre l'être. La philosophie bergsonienne a repris cette idée : en tournant au passé, un événement ne cesse pas d'être, il cesse d'agir, tout simplement, mais il demeure « à sa place », à sa date, pour l'éternité. Nous avons ainsi restitué l'être au passé et c'est fort bien fait, nous affirmons même que la durée est multiplicité d'interpénétration et que le passé s'organise continuellement avec le présent. Mais nous n'avons pas pour autant rendu raison de cette organisation et de cette interpénétration ; nous n'avons pas expliqué que le passé puisse « renaître », nous hanter, bref, exister *pour nous*. S'il est inconscient comme le veut Bergson, et si l'inconscient c'est l'inagissant, comment peut-il s'insérer dans la trame de notre conscience présente ? Aurait-il une force propre ? Mais cette force, alors, est présente, puisqu'elle agit sur le présent ? Comment émane-t-elle du passé en tant que tel ? Renversera-t-on la question, comme Husserl, et montrera-t-on dans la conscience présente un jeu de « rétentions » qui accrochent les consciences d'antan, les maintiennent à leur date et les empêchent de s'anéantir ? Mais si le *cogito* husserlien est donné d'abord comme instantané, il n'est aucun moyen d'en sortir. Nous avons vu, au chapitre précédent, les protensions se cogner en vain aux vitres du présent sans pouvoir les briser. Il en est de même pour les rétentions. Husserl a été, tout au long de sa carrière philosophique, hanté par l'idée de la transcendance et du dépassement. Mais les instruments philosophiques dont il disposait, en particulier sa conception idéaliste de l'existence, lui ôtaient les

moyens de rendre compte de cette transcendance : son intentionnalité n'en est que la caricature. La conscience husserlienne ne peut en réalité se transcender ni vers le monde, ni vers l'avenir, ni vers le passé.

Ainsi nous n'avons rien gagné à concéder l'être au passé car, aux termes de cette concession, il devrait être pour nous comme n'étant pas. Que le passé *soit*, comme le veulent Bergson et Husserl, ou *ne soit plus*, comme le veut Descartes, cela n'a guère d'importance si l'on a commencé par couper les ponts entre lui et notre présent.

Si en effet on confère un privilège au présent comme « présence au monde », on se place, pour aborder le problème du passé, dans la perspective de l'être intramondain. On envisage que nous existons d'abord comme contemporains de cette chaise ou de cette table, on se fait indiquer par le monde la signification du temporel. Or, si l'on se place au milieu du monde, on perd toute possibilité de distinguer ce qui *n'est plus* de ce qui *n'est pas*. Pourtant, dira-t-on, ce qui n'est plus a du moins été, au lieu que ce qui n'est pas n'a aucun lien d'aucune sorte avec l'être. Cela est vrai. Mais la loi d'être de l'instant intramondain, nous l'avons vu, peut s'exprimer par ces simples mots : « L'être est » — qui indiquent une plénitude massive de positivités où rien de ce qui *n'est pas* ne peut être représenté de quelque façon que ce soit, fût-ce par une trace, un vide, un rappel, une « hystérésis ». L'être qui est s'épuise tout entier à être ; de ce qui n'est pas, de ce qui n'est plus il n'a rien à faire. Aucune négation, qu'elle soit radicale ou adoucie en « ne... plus », ne peut trouver place en cette densité absolue. Après cela le passé peut bien exister à sa façon : les ponts sont coupés. L'être n'a même pas « oublié » son passé : ce serait encore une manière de liaison. Le passé a glissé de lui comme un songe.

Si la conception de Descartes et celle de Bergson peuvent être renvoyées dos à dos, c'est qu'elles tombent l'une et l'autre sous le même reproche. Qu'il s'agît d'anéantir le passé ou de lui conserver l'existence d'un dieu lare, ces auteurs ont envisagé son sort *à part*, en l'isolant du présent ; et quelle que fût leur conception de la conscience, ils ont conféré à celle-ci l'existence de l'en-soi, ils l'ont considérée comme étant ce qu'elle était. Il n'y a pas lieu d'admirer ensuite qu'ils échouent à relier le passé au présent, puisque le présent ainsi conçu va refuser le passé de toutes ses forces. S'ils avaient considéré le phénomène temporel dans sa totalité, ils auraient vu que « mon » passé est d'abord *mien*, c'est-à-dire qu'il existe en fonction d'un certain être que je *suis*. Le passé n'est pas *rien*, il n'est pas non plus le présent, mais il appartient à sa source même comme lié à un certain présent et à un certain futur. Cette « moiïté » dont nous parlait Claparède, ce n'est pas une nuance subjective qui vient briser le souvenir : c'est un rapport ontologique qui unit le passé au présent.

Mon passé n'apparaît jamais dans l'isolement de sa « passéité », il serait même absurde d'envisager qu'il puisse *exister* comme tel : il est originellement passé *de ce* présent. Et c'est là ce qu'il faut élucider d'abord.

J'écris que Paul, en 1920, était élève de l'Ecole polytechnique. *Qui* est-ce qui « était » ? Paul, évidemment : mais quel Paul ? Le jeune homme de 1920 ? Mais le seul temps du verbe être qui convienne à Paul considéré en 1920, en tant qu'on lui attribue la qualité de polytechnicien, c'est le présent. Tant qu'il fut, il fallait dire de lui : « il est ». Si c'est un Paul devenu passé qui a été élève de Polytechnique, tout rapport avec le présent est rompu : l'homme qui supportait cette qualification, le sujet, est resté là-bas, avec son attribut, en 1920. Si nous voulons qu'une remémoration demeure possible, il faudrait, dans cette hypothèse, admettre une synthèse récognitive qui vînt du présent pour aller maintenir le contact avec le passé. Synthèse impossible à concevoir si elle n'est pas un mode d'être originel. A défaut d'une semblable hypothèse, il nous faudra abandonner le passé à son superbe isolement. Que signifierait d'ailleurs une pareille scission de la personnalité ? Proust admet sans doute la pluralité successive des Moi, mais cette conception, si on la prend à la lettre, nous fait retomber dans les difficultés insurmontables qu'ont rencontrées, en leur temps, les associationnistes. On suggérera peut-être l'hypothèse d'une permanence dans le changement : celui qui fut élève de Polytechnique, c'est ce même Paul qui existait en 1920 et qui existe à présent. C'est lui dont, après avoir dit : « il *est* élève de Polytechnique », on dit à présent : « il *est* ancien élève de Polytechnique ». Mais ce recours à la permanence ne peut nous tirer d'affaire : si rien ne vient prendre l'écoulement des « maintenant » à rebrousse-poil pour constituer la série temporelle et, dans cette série, des caractères permanents, la permanence n'est rien qu'un certain contenu instantané et sans épaisseur de chaque « maintenant » individuel. Il faut qu'il y ait un passé, et, par suite, quelque chose ou quelqu'un qui *était* ce passé, pour qu'il y ait une permanence ; loin que celle-ci puisse aider à constituer le temps, elle le suppose pour s'y dévoiler et dévoiler avec elle le changement. Nous revenons donc à ce que nous entrevoyions plus haut : si la rémanence existentielle de l'être sous forme de passé ne surgit pas originellement de mon présent actuel, si mon passé d'hier n'est pas comme une transcendance en arrière de mon présent d'aujourd'hui, nous avons perdu tout espoir de relier le passé au présent. Si donc je dis de Paul qu'il *fut* ou qu'il *était* élève de Polytechnique, c'est de ce Paul qui présentement *est* et dont je dis aussi qu'il *est* quadragénaire que je le dis. Ce n'est pas l'adolescent qui *était* polytechnicien. De celui-là, tant qu'il fut, on devait dire : il *est*. C'est le quadragénaire qui *l'était*. A vrai dire l'homme de trente ans *l'était* aussi. Mais que serait cet homme de

trente ans, à son tour, sans le quadragénaire qui le fut? Et le quadragénaire lui-même, c'est à l'extrême pointe de son présent qu'il « *était* » polytechnicien. Et finalement c'est l'être même de l'« Erlebnis » qui a mission d'être quadragénaire, homme de trente ans, adolescent, sur mode de *l'avoir-été*. De cette « Erlebnis » on dit aujourd'hui qu'elle *est* ; du quadragénaire et de l'adolescent aussi on a dit, en leur temps, ils *sont* ; aujourd'hui ils font partie du passé et le passé lui-même *est* au sens où, présentement, *c'est* le passé de Paul ou de cette « Erlebnis ». Ainsi les temps particuliers du parfait désignent des êtres qui existent tous réellement, quoique en des modes d'être divers, mais dont l'un *est* à la fois et *était l'autre* ; le passé se caractérise comme passé *de* quelque chose ou de quelqu'un, on *a* un passé. C'est cet ustensile, cette société, cet homme qui *ont* leur passé. Il n'y a pas d'abord un passé universel qui se particulariserait ensuite en passés concrets. Mais, au contraire, ce que nous trouvons d'abord, ce sont *des* passés. Et le problème véritable — que nous aborderons au chapitre suivant — sera de saisir par quel processus ces passés individuels peuvent s'unir pour former *le* passé.

On objectera peut-être que nous nous sommes donné la partie belle en choisissant un exemple dans lequel le sujet qui « était » existe encore présentement. On nous citera d'autres cas. Par exemple, de Pierre, qui est mort, je puis dire : « il aimait la musique ». En ce cas, sujet comme attribut sont passés. Et il n'y a pas de Pierre actuel à partir duquel puisse surgir cet être-passé. Nous en convenons. Nous en convenons même au point de reconnaître que le goût de la musique n'a jamais été *passé* pour Pierre. Pierre a toujours été contemporain de ce goût qui était *son* goût ; sa personnalité vivante ne lui a pas survécu, ni lui à elle. En conséquence, ici, ce qui est passé, c'est Pierre-aimant-la-musique. Et je puis poser la question que je posais tout à l'heure : *de qui* ce Pierre-passé est-il le passé ? Ce ne saurait être par rapport à un Présent universel qui est pure affirmation d'être ; c'est donc le passé de *mon* actualité. Et, de fait, Pierre a été pour-moi et j'ai été pour-lui. Nous le verrons, l'existence de Pierre m'a atteint jusqu'aux moelles, elle a fait partie d'un présent « dans-le-monde, pour-moi et pour-autrui », qui était *mon* présent, du vivant de Pierre — un présent que j'ai été. Ainsi les objets concrets disparus sont passés en tant qu'ils font partie du passé concret d'un survivant. « Ce qu'il y a de terrible dans la Mort, dit Malraux, c'est qu'elle transforme la vie en Destin. » Il faut entendre par là qu'elle réduit le pour-soi-pour-autrui à l'état de simple pour-autrui. De l'être de Pierre mort, aujourd'hui, je suis seul responsable, dans ma liberté. Et les morts qui n'ont pu être sauvés et transportés à bord du passé concret d'un survivant, ils ne sont pas *passés*, mais, eux et leurs passés, ils sont anéantis.

Il y a donc des êtres qui « ont » des passés. Tout à l'heure nous

avons cité indifféremment un instrument, une société, un homme. Avions-nous raison ? Peut-on attribuer originellement un passé à tous les existants finis ou seulement à certaines catégories d'entre eux ? C'est ce que nous pourrons plus facilement déterminer, si nous examinons de plus près cette notion très particulière : « avoir » un passé. On ne peut pas « avoir » un passé comme on « a » une automobile ou une écurie de courses. C'est-à-dire que le passé ne saurait être possédé par un être présent qui lui demeurerait strictement extérieur, comme je demeure, par exemple, extérieur à mon stylographe. En un mot, au sens où la possession exprime ordinairement un rapport *externe* du possédant au possédé, l'expression de possession est insuffisante. Les rapports externes dissimuleraient un abîme infranchissable entre passé et présent qui seraient deux données de fait sans communication réelle. Même l'interpénétration absolue du présent par le passé, telle que la conçoit Bergson, ne résout pas la difficulté parce que cette interpénétration qui est organisation du passé avec le présent vient, au fond, du passé même et qu'elle n'est qu'un rapport *d'habitation*. Le passé peut bien alors être conçu comme étant *dans* le présent, mais on s'est ôté les moyens de présenter cette immanence autrement que comme celle d'une pierre au fond de la rivière. Le passé peut bien hanter le présent, il ne peut pas *l'être* ; c'est le présent qui *est* son passé. Si donc on étudie les rapports du passé au présent à partir du passé, on ne pourra jamais établir de l'un à l'autre des relations *internes*. Un en-soi, par conséquent, dont le présent est ce qu'il est, ne saurait « avoir » de passé. Les exemples cités par Chevalier à l'appui de sa thèse, en particulier les faits d'hystérésis, ne permettent pas d'établir une action du passé de la matière sur son état présent. Aucun d'eux, en effet, qui ne puisse s'interpréter par les moyens ordinaires du déterminisme mécaniste. De ces deux clous, nous dit Chevalier, l'un vient d'être fait et n'a jamais servi, l'autre a été tordu, puis détordu à coups de marteau : ils offrent un aspect rigoureusement semblable. Pourtant au premier coup l'un s'enfoncera tout droit dans la cloison et l'autre se tordra de nouveau : action du passé. A notre sens, il faut être un peu de mauvaise foi pour voir là l'action du passé ; à cette explication inintelligible de l'être qui est densité il est facile de substituer la seule explication possible : les apparences extérieures de ces clous sont semblables, mais leurs structures moléculaires présentes diffèrent sensiblement. Et l'état moléculaire présent est à chaque instant l'effet rigoureux de l'état moléculaire antérieur, ce qui ne signifie point pour le savant qu'il y ait « passage » d'un instant à l'autre et permanence du passé, mais seulement liaison irréversible entre les contenus de deux instants du temps physique. Donner pour preuve de cette permanence du passé la rémanence de l'aimantation dans un morceau de fer doux, ce n'est pas faire preuve de beaucoup plus de sérieux : il

s'agit là en effet d'un phénomène qui survit à sa cause, non d'une subsistance de la cause en tant que cause *à l'état passé*. Depuis longtemps la pierre qui a troué l'eau a rencontré le fond de la mare, que des ondes concentriques parcourent encore sa surface : on ne fait point appel à je ne sais quelle action du passé pour expliquer ce phénomène ; le mécanisme en est presque visible. Il ne semble pas que les faits d'hystérésis ou de rémanence nécessitent une explication d'un type différent. En fait il est bien clair que le mot d'« *avoir* un passé », qui laisse supposer un mode de possession où le possédant pourrait être passif et qui comme tel ne choque pas, appliqué à la matière, doit être remplacé par celui d'*être* son propre passé. Il n'y a de passé que pour un présent qui ne peut exister sans être là-bas, derrière lui, son passé, c'est-à-dire : seuls ont un passé les êtres qui sont tels qu'il est question dans leur être de leur être passé, qui *ont à être* leur passé. Ces remarques nous permettent de refuser *a priori* le passé à l'en-soi (ce qui ne signifie pas non plus que nous devions le cantonner dans le présent). Nous ne trancherons pas la question du passé des *vivants*. Nous ferons seulement observer que s'il fallait — ce qui n'est nullement certain — accorder un passé à la vie, ce ne pourrait être qu'après avoir prouvé que l'être de la vie est tel qu'il comporte un passé. En un mot, il faudrait préalablement prouver que la matière vivante est *autre chose* qu'un système physico-chimique. L'effort inverse — qui est celui de Chevalier — et qui consiste à donner l'urgence plus forte du passé comme constitutive de l'originalité de la vie, est un *ὕστερον πρότερον* totalement dépourvu de signification. Pour la réalité-humaine seule l'existence d'un passé est manifeste, parce qu'il a été établi qu'elle *a à être ce qu'elle est*. C'est par le pour-soi que le passé arrive dans le monde parce que son « Je suis » est sous la forme d'un « Je *me* suis ».

Qu'est-ce donc que signifie « était » ? Nous voyons d'abord que c'est un transitif. Si je dis : « Paul est fatigué », on peut contester peut-être que la copule ait une valeur ontologique, on voudra peut-être n'y voir qu'une indication d'inhérence. Mais lorsque nous disons « Paul *était* fatigué », la signification essentielle du « était » saute aux yeux : Paul présent est actuellement responsable d'avoir eu cette fatigue au passé. S'il ne soutenait cette fatigue avec son être, il n'y aurait même pas oubli de cet état, mais il y aurait un « n'être-plus », rigoureusement identique à un « n'être-pas ». La fatigue serait *perdue*. L'être présent est donc le fondement de son propre passé ; et c'est ce caractère de fondement que manifeste le « était ». Mais il ne faut pas entendre qu'il le fonde sur le mode de l'indifférence et sans en être profondément modifié : « était » signifie que l'être présent a à être dans son être le fondement de son passé en *étant* lui-même ce passé. Qu'est-ce que cela signifie ; comment le présent peut-il *être* le passé ?

Le nœud de la question réside évidemment dans le terme de « était » qui, servant d'intermédiaire entre le présent et le passé, n'est lui-même ni tout à fait présent ni tout à fait passé. Il ne peut être en effet ni l'un ni l'autre, puisque, dans ce cas, il serait contenu à l'intérieur du temps qui dénoterait son être. Le terme « était » désigne donc le saut ontologique du présent dans le passé et représente une synthèse originelle de ces deux modes de temporalité. Que faut-il entendre par cette synthèse ?

Je vois d'abord que le terme « était » est un mode d'être. En ce sens je *suis* mon passé. Je ne l'ai pas, je le suis : ce qu'on me dit touchant un acte que j'ai fait hier, une humeur que j'ai eue, ne me laisse pas indifférent : je suis blessé ou flatté, je me cabre ou je laisse dire, je suis atteint jusqu'aux moelles. Je ne me désolidarise pas de mon passé. Sans doute, à la longue, je puis tenter cette désolidarisation, je puis déclarer que « je ne suis plus ce que j'étais », arguer d'un changement, d'un progrès. Mais il s'agit d'une réaction seconde et qui se donne pour telle. Nier ma solidarité d'être avec mon passé sur tel ou tel point particulier, c'est l'affirmer pour l'ensemble de ma vie. A la limite, à l'instant infinitésimal de ma mort, je ne serai plus que mon passé. Lui seul me définira. C'est ce que Sophocle entend exprimer lorsque, dans les *Trachiniennes*, il fait dire à Déjanire : « C'est une maxime reçue depuis longtemps parmi les hommes. qu'on ne saurait se prononcer sur la vie des mortels et dire si elle a été heureuse ou malheureuse avant leur mort. » C'est aussi le sens de cette phrase de Malraux que nous citions plus haut : « La mort change la vie en destin. » C'est enfin ce qui frappe le croyant lorsqu'il réalise avec effroi que, au moment de la mort, les jeux sont faits, il ne reste plus une carte à jouer. La mort nous rejoint à nous-mêmes, tels qu'en nous-mêmes l'éternité nous a changés. Au moment de la mort nous *sommes*, c'est-à-dire nous sommes sans défense devant les jugements d'autrui ; on peut décider *en vérité* de ce que nous sommes, nous n'avons plus aucune chance d'échapper au total qu'une intelligence toute-connaissante pourrait faire. Et le repentir de la dernière heure est un effort total pour faire craquer tout cet être qui s'est lentement pris et solidifié *sur nous*, un dernier sursaut pour nous désolidariser de ce que nous *sommes*. En vain : la mort fige ce sursaut avec le reste, il ne fait plus qu'entrer en composition avec ce qui l'a précédé, comme un facteur parmi d'autres, comme une détermination singulière qui s'entend seulement à partir de la totalité. Par la mort le pour-soi se mue pour toujours en en-soi dans la mesure où il a glissé tout entier au passé. Ainsi le passé est la totalité toujours croissante de l'en-soi que nous sommes. Toutefois, tant que nous ne sommes pas morts, nous ne sommes pas cet en-soi sur le mode de l'identité. Nous *avons à l'être*. La rancune cesse à l'ordinaire à la mort : c'est que l'homme a rejoint son passé, il *l'est*, sans pour cela en être responsable. Tant

qu'il vit il est l'objet de ma rancune, c'est-à-dire que je lui reproche son passé non seulement en tant qu'il *l'est* mais en tant qu'il le reprend à chaque instant et le soutient à l'être, en tant qu'il en est *responsable*. Il n'est pas vrai que la rancune fige l'homme dans ce qu'il était, sinon elle survivrait à la mort : elle s'adresse au vivant qui est librement dans son être ce qu'il était. Je suis mon passé et si je ne l'étais pas, mon passé n'existerait plus ni *pour moi* ni pour *personne*. Il n'aurait plus aucune relation avec le présent. Cela ne signifie nullement qu'il ne serait pas mais seulement que son être serait indécelable. Je suis celui par qui mon passé arrive dans ce monde. Mais il faut bien entendre que je ne lui *donne* pas l'être. Autrement dit il n'existe pas à titre de « ma » représentation. Ce n'est pas parce que je me « représente » mon passé qu'il existe. Mais c'est parce que je *suis* mon passé qu'il entre dans le monde et c'est à partir de son être-dans-le-monde que je puis, suivant certain processus psychologique, me le représenter. Il est ce que j'ai à être mais il diffère pourtant par nature de mes possibles. Le possible, que j'ai aussi à être, reste, comme mon possible concret, ce dont le contraire est également possible — quoique à un degré moindre. Au contraire le passé est ce qui est sans aucune possibilité d'aucune sorte, ce qui a consumé ses possibilités. *J'ai à être* ce qui ne dépend plus aucunement de mon pouvoir-être, ce qui est déjà en soi tout ce qu'il peut être. Le passé que je suis, j'ai à l'être sans aucune possibilité de ne l'être pas. J'en assume la totale responsabilité comme si je pouvais le changer et pourtant je ne puis être autre chose que lui. Nous verrons plus tard que nous conservons continuellement la possibilité de changer la *signification* du passé, en tant que celui-ci est un ex-présent *ayant eu un avenir*. Mais au contenu du passé en tant que tel je ne puis rien ôter ni ajouter. Autrement dit le passé que *j'étais* est ce qu'il est ; c'est un en-soi comme les choses du monde. Et le rapport d'être que j'ai à soutenir avec le passé est un rapport du type de l'en-soi. C'est-à-dire de l'identification à soi.

Mais d'autre part je ne suis pas mon passé. Je ne le *suis* pas puisque je l'*étais*. La rancune d'autrui me surprend et m'indigne toujours : comment peut-on haïr, en celui que je *suis*, celui que j'*étais* ? La sagesse antique a beaucoup insisté sur ce fait : je ne puis rien énoncer sur moi qui ne soit devenu faux quand je l'énonce. Hegel n'a pas dédaigné d'employer cet argument. Quoi que je fasse, quoi que je dise, au moment que je veux l'*être*, déjà je le *faisais*, je le *disais*. Mais examinons mieux cet aphorisme : il revient à dire que tout jugement que je porte sur moi est déjà faux quand je le porte, c'est-à-dire que je suis devenu *autre chose*. Mais que faut-il entendre par *autre chose* ? Si nous entendons par là un mode de la réalité-humaine qui jouirait du même type existentiel que celui auquel on refuse l'existence présente, cela revient à déclarer que nous avons commis une erreur dans l'attribution du prédicat au sujet et qu'un autre prédicat restait

attribuable : il aurait seulement fallu le viser dans l'avenir immédiat. De la même façon un chasseur qui vise un oiseau *là où il le voit* le manque parce que l'oiseau n'est déjà plus à cette place quand le projectile y parvient. Il l'atteindra au contraire s'il vise un peu en avant, un point où le volatile n'est pas encore parvenu. Si l'oiseau n'est plus à cette place c'est qu'il *est déjà* à une autre ; de toute façon il *est* quelque part. Mais nous verrons que cette conception éléatique du mouvement est profondément erronée : si vraiment on peut dire que la flèche *est* en AB, alors le mouvement est une succession d'immobilités. Pareillement, si l'on conçoit qu'il y a eu un instant infinitésimal, qui n'est plus, où j'ai été ce que je ne suis déjà plus, on me constitue avec une série d'états figés qui se succèdent comme les images d'une lanterne magique. Si je ne le *suis* pas, ce n'est pas à cause d'un léger décalage entre la pensée judicative et l'être, d'un retard entre le jugement et le fait, c'est que, par principe, en mon être immédiat, dans la présence de mon présent je ne le *suis* pas. En un mot ce n'est pas parce qu'il y a un changement, un devenir conçu comme passage à l'hétérogène dans l'homogénéité de l'être, que je ne *suis* pas ce que j'étais ; mais s'il peut y avoir un devenir, au contraire, c'est que, par principe, mon être est hétérogène à mes manières d'être. L'explication du monde par le devenir, conçu comme synthèse d'être et de non-être, est vite donnée. Mais a-t-on réfléchi que l'être en devenir ne pouvait être cette synthèse que s'il l'était à lui-même dans un acte qui fonderait son propre néant ? Si je ne suis déjà plus ce que j'étais il faut pourtant que j'aie à l'être dans l'unité d'une synthèse néantisante que je soutiens moi-même à l'être, sinon je n'aurais aucune relation d'aucune sorte avec ce que je ne suis plus et ma pleine positivité serait exclusive du non-être essentiel au devenir. Le devenir ne peut être un *donné*, un mode d'être immédiat de l'être, car si nous concevons un pareil être, en son cœur l'être et le non-être ne sauraient être que juxtaposés et aucune structure imposée ou *externe* ne peut les fondre l'un à l'autre. La liaison de l'être et du non-être ne peut être qu'interne : c'est dans l'être en tant qu'être que doit surgir le non-être, dans le non-être que l'être doit pointer et ceci ne saurait être un fait, une loi naturelle, mais un surgissement de l'être qui est son propre néant d'être. Si donc je ne *suis* pas mon propre passé, ce ne peut être sur le mode originel du devenir, mais en tant que j'*ai à l'être pour ne pas l'être* et que j'*ai à ne pas l'être pour l'être*. Ceci doit nous éclairer sur la nature du mode « *étais* » : si je ne suis pas ce que j'étais, ce n'est pas parce que j'ai déjà changé, ce qui supposerait le temps déjà donné, c'est parce que je suis par rapport à mon être sur le mode de liaison interne du *n'être-pas*.

Ainsi c'est en tant que je *suis* mon passé que je puis ne l'être pas ; c'est même cette nécessité d'être mon passé qui est le seul fondement possible du fait que je ne le suis pas. Sinon, à chaque instant, je ne le

serai ni ne le serai pas, sauf aux yeux d'un témoin rigoureusement externe, qui aurait lui-même, d'ailleurs, à être son passé sur le mode du *n'être-pas.*

Ces remarques peuvent nous faire comprendre ce qu'il y a d'inexact dans le scepticisme d'origine héraclitéenne qui insiste uniquement sur ce que je ne suis déjà plus ce que je dis être. Sans doute, tout ce qu'on peut dire que je suis, je ne le suis pas. Mais c'est mal dit d'affirmer que je ne le suis *déjà* plus, car je ne l'ai jamais été, si l'on entend par là « être en soi » ; et d'autre part il ne s'ensuit pas non plus que je fasse erreur en disant l'être, puisqu'il faut bien que je le sois pour ne pas l'être : je le suis sur le mode du « *étais* ».

Ainsi, tout ce qu'on peut dire que je *suis* au sens de l'être en soi, avec une pleine densité compacte (il est coléreux, il est fonctionnaire, il est mécontent), c'est toujours *mon passé.* C'est au passé que je suis ce que je suis. Mais d'un autre côté, cette lourde plénitude d'être est derrière moi, il y a une distance absolue qui la coupe de moi et la fait retomber hors de ma portée, sans contact, sans adhérences. Si j'étais ou si j'ai été heureux, c'est que je ne le suis pas. Mais cela ne veut pas dire que je *sois* malheureux : simplement je ne puis *être* heureux qu'au passé ; ce n'est pas *parce que* j'ai un passé que je porte ainsi mon être derrière moi : mais le passé n'est justement *que* cette structure ontologique qui m'oblige à être ce que je suis *par-derrière.* C'est là ce que signifie « était ». Par définition, le pour-soi existe sous l'obligation d'assumer son être et il ne peut rien être que pour soi. Mais précisément il ne peut assumer son être que par une reprise de cet être qui le met *à distance* de cet être. Par l'affirmation même que je *suis* sur le mode de l'en-soi, j'échappe à cette affirmation car elle implique dans sa nature même une négation. Ainsi le pour-soi est toujours par delà ce qu'il est du fait qu'il l'est pour-soi et qu'il a à l'être. Mais en même temps c'est bien *son* être et non un autre être qui demeure en arrière de lui. Ainsi comprenons-nous le sens du « était » qui caractérise simplement le type d'être du pour-soi, c'est-à-dire la relation du pour-soi à son être. Le passé c'est l'en-soi que je suis en tant que *dépassé.*

Reste à étudier la façon même dont le pour-soi « était » son propre passé. Or on sait que le pour-soi paraît dans l'acte originel par quoi l'en-soi se néantise pour se fonder. Le pour-soi est son propre fondement en tant qu'il se fait l'échec de l'en-soi pour être le sien. Mais il n'est pas parvenu pour autant à se délivrer de l'en-soi. L'en-soi dépassé demeure et le hante comme sa contingence originelle. Il ne peut jamais l'atteindre, ni se saisir jamais comme *étant* ceci ou cela, mais il ne peut non plus s'empêcher d'être à distance de soi ce qu'il est. Cette contingence, cette lourdeur à distance du pour-soi, qu'il *n'est* jamais mais qu'il a à être comme lourdeur dépassée et conservée dans le dépassement même, c'est la *facticité*, mais c'est aussi le passé.

Facticité et passé sont deux mots pour désigner une seule et même chose. Le Passé, en effet, comme la Facticité, c'est la contingence invulnérable de l'en-soi que j'ai à être sans aucune possibilité de ne l'être pas. C'est l'inévitable de la nécessité de fait, non à titre de nécessité mais à titre de fait. C'est l'être de fait qui ne peut déterminer le contenu de mes motivations, mais qui les transit de sa contingence parce qu'elles ne peuvent le supprimer ni le changer mais qu'il est au contraire ce qu'elles emportent nécessairement avec elles pour le modifier, ce qu'elles conservent pour le fuir, ce qu'elles ont à être dans leur effort même pour ne l'être pas, ce à partir de quoi elles se font ce qu'elles sont. C'est ce qui fait qu'à chaque instant je ne *suis pas* diplomate et marin, que je suis professeur, quoique je ne puisse que jouer cet être sans pouvoir jamais le rejoindre. Si je ne puis rentrer dans le passé, ce n'est pas par quelque vertu magique qui le mettrait hors d'atteinte mais simplement parce qu'il est en-soi et que je suis pour-moi ; le passé c'est ce que je suis sans pouvoir le vivre. Le passé, c'est la substance. En ce sens le *cogito* cartésien devrait se formuler plutôt : « Je pense donc j'étais. » Ce qui trompe, c'est l'apparente homogénéité du passé et du présent. Car cette honte que j'ai éprouvée hier, c'était du pour-soi quand je l'éprouvais. On croit donc qu'elle est demeurée pour-soi aujourd'hui, on en conclut donc à tort que, si je n'y puis rentrer, c'est qu'elle *n'est plus*. Mais il faut inverser le rapport pour atteindre au vrai : entre le passé et le présent il y a une hétérogénéité absolue et si je n'y puis entrer c'est qu'il *est*. Et la seule façon dont je pourrais l'être c'est d'être moi-même en soi pour me perdre en lui sous la forme de l'identification : ce qui m'est refusé par essence. En effet, cette honte que j'ai éprouvée hier et qui était honte pour soi, elle est toujours honte à présent et, de par son essence, elle peut se décrire comme pour-soi encore. Mais elle *n'est plus* pour soi dans son être car elle n'est plus comme reflet-reflétant. Descriptible comme pour-soi, elle *est* tout simplement. Le passé se donne comme du pour-soi *devenu* en-soi. Cette honte, tant que je la vis, n'est pas ce qu'elle est. A présent que je *l'étais*, je puis dire : *c'était* une honte ; elle est devenue ce qu'elle était, derrière moi ; elle a la permanence et la constance de l'en-soi, elle est éternelle à sa date, elle a la totale appartenance de l'en-soi à soi-même. En un sens, donc, le passé qui est à la fois pour-soi et en-soi *ressemble* à la valeur ou soi, que nous décrivions au chapitre précédent ; comme elle il représente une certaine synthèse de l'être qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est avec celui qui est ce qu'il est. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une valeur évanescente du passé. De là vient que le souvenir nous présente l'être que nous étions avec une plénitude d'être qui lui confère une sorte de poésie. Cette douleur que nous *avions*, en se figeant au passé, elle ne cesse pas de présenter le sens d'un pour-soi et cependant elle existe en elle-même, avec la fixité silencieuse d'une

douleur d'autrui, d'une douleur de statue. Elle n'a plus besoin de comparaître devant soi pour se faire exister. Elle est et, au contraire, son caractère de pour-soi, loin d'être le mode d'être de son être, devient simplement une manière d'être, une qualité. C'est pour avoir contemplé le psychique *au passé* que les psychologues ont prétendu que la conscience était une qualité qui pouvait ou non l'affecter, sans le modifier dans son être. Le psychique passé *est d'abord* et il est pour-soi ensuite, comme Pierre est blond, comme cet arbre est un chêne.

Mais, précisément pour cela, le passé qui *ressemble* à la valeur *n'est pas* la valeur. Dans la valeur le pour-soi devient soi en dépassant et en fondant son être, il y a reprise de l'en-soi par le soi ; de ce fait la contingence de l'être cède la place à la nécessité. Le passé, au contraire, est d'abord en soi. Le pour-soi est soutenu à l'être par l'en-soi, sa raison d'être n'est plus d'être pour-soi : il est devenu en-soi et nous apparaît, de ce chef, dans sa pure contingence. Il n'y a aucune *raison* pour que notre passé soit tel ou tel : il apparaît, dans la totalité de sa série, comme le fait pur dont il faut tenir compte en tant que fait, comme le *gratuit*. Il est en somme la valeur inversée, le pour-soi repris par l'en-soi, épaissi par l'en-soi au point de ne pouvoir plus exister comme reflet pour le reflétant ni comme reflétant pour le reflet, mais simplement comme une indication en-soi du couple reflétant-reflet. C'est pourquoi le passé peut à la rigueur être l'objet visé par un pour-soi qui veut *réaliser* la valeur et fuir l'angoisse que lui donne la perpétuelle absence du soi. Mais il est radicalement distinct de la valeur par essence : il est précisément l'indicatif dont aucun impératif ne se peut déduire, il est le fait propre de chaque pour-soi, le fait contingent et inaltérable que j'*étais*.

Ainsi le passé est un pour-soi ressaisi et noyé par l'en-soi. Comment cela peut-il se faire ? Nous avons décrit ce que signifiait *être passé* pour un événement et *avoir un passé* pour une réalité-humaine. Nous avons vu que le passé est une loi ontologique du pour-soi, c'est-à-dire que tout ce que peut être un pour-soi, il doit l'être là-bas, derrière soi, hors de portée. C'est en ce sens que nous pouvons accepter le mot de Hegel : « *Wesen ist was gewesen ist.* » Mon essence est au passé, c'est la loi de son être. Mais nous n'avons pas expliqué pourquoi un événement concret du pour-soi *devient* passé. Comment un pour-soi qui *était* son passé devient-il le passé qu'a à être un nouveau pour-soi ? Le passage au passé est modification d'être. Quelle est cette modification ? Pour le comprendre, il faut d'abord saisir le rapport du pour-soi *présent* avec l'être. Ainsi, comme nous pouvions l'augurer, l'étude du passé nous renvoie à celle du présent.

B) *Le Présent.*

A la différence du passé qui est en-soi, le présent est pour-soi. Quel est son être ? Il y a une antinomie propre au présent : d'une part, on le définit volontiers par l'*être* ; est présent ce qui est par opposition au futur qui n'est pas encore et au passé qui n'est plus. Mais, d'autre part, une analyse rigoureuse qui prétendrait débarrasser le présent de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire du passé et de l'avenir immédiat, ne trouverait plus en fait qu'un instant infinitésimal, c'est-à-dire, comme le remarque Husserl dans ses *Leçons sur la conscience interne du Temps*, le terme idéal d'une division poussée à l'infini : un néant. Ainsi, comme chaque fois que nous abordons l'étude de la réalité-humaine d'un point de vue nouveau, nous retrouvons ce couple indissoluble, l'Être et le Néant.

Quelle est la signification première du présent ? Il est clair que ce qui existe au présent se distingue de toute autre existence par son caractère de *présence*. Lors de l'appel nominal, le soldat ou l'élève répond « Présent ! » au sens de « *adsum* ». Et *présent* s'oppose à *absent* aussi bien qu'à *passé*. Ainsi le sens du *présent* c'est la présence à... Il convient donc de nous demander *à quoi* le présent est présence et *qui* est présent. Cela nous conduira sans doute à élucider ensuite l'être même du présent.

Mon présent c'est d'être présent. Présent à quoi ? A cette table, à cette chambre, à Paris, au monde, bref, à l'être-en-soi. Mais, inversement, l'être-en-soi est-il présent *à moi* et à l'être-en-soi qu'il n'est pas ? Si cela était, le présent serait un rapport réciproque de présences. Mais il est facile de voir qu'il n'en est rien. La présence à... est un rapport interne de l'être qui est présent avec les êtres auxquels il est présent. En aucun cas, il ne peut s'agir de la simple relation externe de contiguïté. La présence à... signifie l'existence hors de soi près de... Ce qui peut être présent à... doit être tel dans son être qu'il y ait en celui-ci un rapport d'être avec les autres êtres. Je ne puis être présent à cette chaise que si je suis uni à elle dans un rapport ontologique de synthèse, que si je suis là-bas dans l'être de cette chaise comme *n'étant pas* cette chaise. L'être qui est présent à... ne peut donc être en repos « *en-soi* », l'en-soi ne peut être présent, pas plus qu'il ne peut être passé : il *est*, tout simplement. Il ne peut être question d'une simultanéité quelconque d'un en-soi avec un autre en-soi, sauf du point de vue d'un être qui serait coprésent aux deux en-soi et qui aurait en lui-même le pouvoir de présence. Le présent ne saurait donc être que présence du pour-soi à l'être-en-soi. Et cette présence ne saurait être l'effet d'un accident, d'une concomitance ; elle est supposée au contraire par toute concomitance et doit être une structure ontologique du pour-soi. Cette table doit être présente à

cette chaise dans un monde que la réalité-humaine hante comme une présence. Autrement dit, on ne saurait concevoir un type d'existant qui serait *d'abord* pour-soi pour être *ensuite* présent à l'être. Mais le pour-soi se fait présence à l'être en se faisant être pour-soi et cesse d'être présence en cessant d'être pour-soi. Le pour-soi se définit comme présence à l'être.

A quel être le pour-soi se fait-il présence ? La réponse est claire : c'est à tout l'être-en-soi que le pour-soi est présence. Ou plutôt la présence du pour-soi est ce qui fait qu'il y a une totalité de l'être-en-soi. Car, par ce mode même de présence à l'être en tant qu'être, toute possibilité est écartée que le pour-soi soit *plus présent* à un être privilégié qu'aux autres êtres. Même si la facticité de son existence fait qu'il soit *là* plutôt qu'ailleurs, être *là* n'est pas être *présent*. *L'être-là* détermine seulement la perspective selon laquelle se réalise la présence à la totalité de l'en-soi. Par là le pour-soi fait que les êtres soient *pour* une même présence. Les êtres se dévoilent comme coprésents dans un monde où le pour-soi les unit avec son propre sang par ce total sacrifice ek-statique de soi qui se nomme la présence. « Avant » le sacrifice du pour-soi il eût été impossible de dire que les êtres existassent ensemble ni séparés. Mais le pour-soi est l'être par qui le présent entre dans le monde ; les êtres du monde sont coprésents, en effet, en tant qu'un même pour-soi leur est à la fois présent à tous. Ainsi ce qu'on appelle ordinairement présent, pour les en-soi, se distingue nettement de leur être, encore qu'il ne soit *rien de plus* : c'est seulement leur coprésence en tant qu'un pour-soi leur est présent.

Nous savons maintenant *qui est présent* et *à quoi* le présent est présent. Mais qu'est-ce que la *présence* ?

Nous avons vu que ce ne saurait être la pure coexistence de deux existants, conçue comme une simple relation d'extériorité, car elle exigerait un troisième terme pour établir cette coexistence. Ce troisième terme existe dans le cas de la coexistence des choses au milieu du monde : c'est le pour-soi qui établit cette coexistence en se faisant coprésent à toutes. Mais, dans le cas de la présence du pour-soi à l'être-en-soi, il ne saurait y avoir de troisième terme. Nul témoin, fût-ce Dieu, ne peut l'*établir*, cette présence, le pour-soi lui-même ne peut la connaître que si elle *est déjà*. Toutefois elle ne saurait être sur le mode de l'en-soi. Cela signifie qu'originellement le pour-soi est présence à l'être en tant qu'il est à soi-même son propre témoin de coexistence. Comment devons-nous l'entendre ? On sait que le pour-soi est l'être qui existe sous forme de témoin de son être. Or le pour-soi est présent à l'être s'il est intentionnellement dirigé hors de soi sur cet être. Et il doit adhérer à l'être aussi étroitement qu'il est possible sans identification. Cette adhérence, nous verrons au chapitre prochain qu'elle est réaliste, du fait que le pour-soi naît à

soi dans une liaison originelle avec l'être : il est à soi-même témoin de soi comme *n'étant pas* cet être. Et de ce fait il est hors de lui, sur l'être et dans l'être comme n'étant pas cet être. C'est ce que nous pouvions déduire, d'ailleurs, de la signification même de la présence : la présence à un être implique qu'on est lié à cet être par un lien d'intériorité, sinon aucune liaison du présent avec l'être ne serait possible; mais ce lien d'intériorité est un lien négatif, il nie de l'être présent qu'il soit l'être auquel il est présent. Sinon le lien d'intériorité s'évanouirait en pure et simple identification. Ainsi la présence à l'être du pour-soi implique que le pour-soi est témoin de soi en présence de l'être comme n'étant pas l'être; la présence à l'être est présence du pour-soi en tant qu'il n'est pas. Car la négation porte non sur une différence de manière d'être qui distinguerait le pour-soi de l'être, mais sur une différence d'être. C'est ce qu'on exprime brièvement en disant que le présent *n'est pas*.

Que signifie ce non-être du présent et du pour-soi ? Pour le saisir il faut revenir au pour-soi, à son mode d'exister et esquisser brièvement une description de sa relation ontologique à l'être. Du pour-soi en tant que tel, on ne saurait jamais dire : il *est*, au sens où l'on dit, par exemple : il *est* neuf heures c'est-à-dire au sens de la totale adéquation de l'être avec soi-même qui pose et supprime le soi et qui donne les dehors de la passivité. Car le pour-soi a l'existence d'une apparence couplée avec un témoin d'un reflet qui renvoie à un reflétant sans qu'il y ait aucun objet dont le reflet serait reflet. Le pour-soi n'a pas d'être parce que son être est toujours à distance : là-bas dans le reflétant, si vous considérez l'apparence, qui n'est apparence ou reflet que *pour* le reflétant ; là-bas dans le reflet, si vous considérez le reflétant qui n'est plus en soi que pure fonction de refléter *ce* reflet. Mais en outre, en lui-même, le pour-soi n'est pas l'être, car il se fait être explicitement pour-soi comme n'étant pas l'être. Il est conscience de... comme négation intime de... La structure de base de l'intentionnalité et de l'ipséité, c'est la négation, comme rapport *interne* du pour-soi à la chose ; le pour-soi se constitue dehors, à partir de la chose comme négation de cette chose ; ainsi son premier rapport avec l'être en soi est-il négation ; il « est » sur le mode du pour-soi, c'est-à-dire comme existant dispersé en tant qu'il se révèle à lui-même comme n'étant pas l'être. Il échappe doublement à l'être, par désagrégation intime et négation expresse. Et le présent est précisément cette négation de l'être, cette évasion de l'être en tant que l'être est *là* comme ce dont on s'évade. Le pour-soi est présent à l'être sous forme de fuite ; le présent est une fuite perpétuelle en face de l'être. Ainsi avons-nous précisé le sens premier du présent : le présent *n'est pas* ; l'instant présent émane d'une conception réalisante et chosiste du pour-soi ; c'est cette conception qui amène à dénoter le pour-soi par le moyen de ce qui *est* et à quoi il est présent, par

exemple, de cette aiguille sur le cadran. En ce sens, il serait absurde de dire qu'il est neuf heures pour le pour-soi ; mais le pour-soi peut être présent à une aiguille pointée sur neuf heures. Ce qu'on nomme faussement le présent, c'est l'être à quoi le présent est présence. Il est impossible de saisir le présent sous forme d'instant car l'instant serait le moment où le présent *est*. Or le présent n'est pas, il se présentifie sous forme de fuite.

Mais le présent n'est pas seulement non-être présentifiant du pour-soi. En tant que pour-soi, il a son être hors de lui, devant et derrière. Derrière, il *était* son passé et devant il *sera* son futur. Il est fuite hors de l'être coprésent et de l'être qu'il était vers l'être qu'il sera. En tant que présent il n'est pas ce qu'il est (passé) et il est ce qu'il n'est pas (futur). Nous voilà donc renvoyés au Futur.

C) *Le Futur.*

Notons d'abord que l'en-soi ne peut être futur ni contenir une part de futur. La pleine lune n'est future, quand je regarde ce croissant, que « dans le monde » qui se dévoile à la réalité-humaine : c'est par la réalité-humaine que le futur arrive dans le monde. En soi ce quartier de lune est ce qu'il est. Rien en lui n'est en puissance. Il est acte. Il n'y a donc pas plus de futur que de passé comme phénomène de temporalité originelle de l'être-en-soi. Le futur de l'en-soi, s'il existait, existerait *en soi*, coupé de l'être comme le passé. Quand bien même on admettrait, comme Laplace, un déterminisme total qui permît de *prévoir* un état futur, encore faudrait-il que cette circonstance future se profile sur un dévoilement préalable de l'avenir en tant que tel, sur un être-à-venir du monde — ou alors c'est que le temps est une illusion et que le chronologique dissimule un ordre strictement logique de déductibilité. Si l'avenir se profile à l'horizon du monde, ce ne peut être que par un être qui *est* son propre avenir, c'est-à-dire qui est à-venir pour lui-même, dont l'être est constitué par un venir-à-soi de son être. Nous retrouvons ici des structures ek-statiques analogues à celles que nous avons décrites pour le passé. Seul un être qui a à être son être, au lieu simplement de l'être, peut avoir un avenir.

Mais qu'est-ce au juste qu'être son avenir ? Et quel type d'être possède de l'avenir ? Il faut renoncer d'abord à l'idée que l'avenir existe comme *représentation*. Tout d'abord l'avenir est rarement « représenté ». Et quand il l'est, comme dit Heidegger, il est thématisé et cesse d'être *mon* avenir, pour devenir l'objet indifférent de ma représentation. Ensuite, fût-il représenté, il ne saurait être le « contenu » de ma représentation, car ce contenu, si contenu il y avait, devrait être présent. Dira-t-on que ce contenu présent sera

animé par une intention « futurante » ? Cela n'aurait point de sens. Si même cette intention existait, il faudrait qu'elle fût elle-même présente — et alors le problème de l'avenir n'est susceptible de recevoir aucune solution — ou bien qu'elle transcende le présent dans l'avenir et alors l'être de cette intention est à-venir, il faut reconnaître à l'avenir un être différent du simple *percipi*. Si d'ailleurs le pour-soi était borné dans son présent, comment pourrait-il se représenter l'avenir? Comment en aurait-il la connaissance ou le pressentiment? Aucune idée forgée ne saurait lui en fournir un équivalent. Si d'abord on a confiné le présent dans le présent, il va de soi qu'il n'en sortira jamais. Il ne servirait à rien de le donner comme « gros de l'avenir ». Ou bien cette expression ne signifie rien, ou bien elle désigne une efficience actuelle du présent, ou bien elle indique la loi d'être du pour-soi comme ce qui est à soi-même futur, et dans ce dernier cas, elle marque seulement ce qu'il faut décrire et expliquer. Le pour-soi ne saurait être « gros de l'avenir » ni « attente de l'avenir » ni « connaissance de l'avenir » que sur le fond d'une relation originelle et préjudicative de soi à soi : on ne peut concevoir pour le pour-soi la moindre possibilité d'une prévision thématique, fût-ce celle des états déterminés de l'univers scientifique, à moins qu'il ne soit l'être qui vient à lui-même à partir de l'avenir, l'être qui se fait exister comme ayant son être hors de lui-même à l'avenir. Prenons un exemple simple : cette position que je prends vivement sur le court n'a de sens que par le geste que je ferai ensuite avec ma raquette pour renvoyer la balle par-dessus le filet. Mais je n'obéis pas à la « claire représentation » du geste futur ni à la « ferme volonté » de l'accomplir. Représentations et volitions sont des idoles inventées par les psychologues. C'est le geste futur qui, sans même être thématiquement posé, revient en arrière, sur les positions que j'adopte, pour les éclairer, les lier et les modifier. Je suis d'abord d'un seul jet là-bas sur ce court, renvoyant la balle, comme manque à moi-même, et les positions intermédiaires que j'adopte ne sont que des moyens de me rapprocher de cet état futur pour m'y fondre, chacune d'elles n'ayant tout son sens que *par* cet état futur. Il n'est pas un moment de ma conscience qui ne soit pareillement défini par un rapport interne à un futur; que j'écrive, que je fume, que je boive, que je me repose, le sens de mes consciences est toujours à distance, là-bas, dehors. En ce sens, Heidegger a raison de dire que le *Dasein* est « toujours infiniment plus que ce qu'il serait si on le limitait à son pur présent ». Mieux encore, cette limitation serait impossible car on ferait alors du présent un en-soi. Ainsi a-t-on justement dit que la finalité était la causalité renversée, c'est-à-dire l'efficience de l'état futur. Mais on a trop souvent oublié de prendre cette formule au pied de la lettre.

Il ne faut pas entendre par futur un « maintenant » qui ne serait pas encore. Nous retomberions dans l'en-soi et surtout nous devrions

envisager le temps comme un contenant donné et statique. Le futur est ce *que j'ai à être* en tant que je peux ne pas l'être. Rappelons-nous que le pour-soi se présentifie devant l'être comme n'étant pas cet être et ayant été son être au passé. Cette présence est fuite. Il ne s'agit pas d'une présence attardée et en repos auprès de l'être mais d'une évasion hors de l'être vers... Et cette fuite est double car en fuyant l'être qu'elle n'est pas, la présence fuit l'être qu'elle était. Vers *quoi* fuit-elle ? N'oublions pas que le pour-soi, en tant qu'il se présentifie à l'être pour le fuir, est un manque. Le Possible est ce *de quoi* manque le pour-soi pour être soi ou si l'on préfère l'apparition à distance de ce que je suis. On saisit dès lors le sens de la fuite qui est présence : elle est fuite vers *son être*, c'est-à-dire vers le soi qu'elle sera par coïncidence avec ce qui lui manque. Le futur est le manque qui l'arrache, en tant que manque, à l'en-soi de la présence. Si elle ne manquait de rien elle retomberait dans l'être et perdrait jusqu'à la *présence à l'être* pour acquérir en échange l'isolement de la complète identité. C'est le manque en tant que tel qui lui permet d'être présence, c'est parce qu'elle est hors d'elle-même vers un manquant qui est au-delà du monde, c'est à cause de cela qu'elle peut être hors d'elle-même comme présence à un en-soi qu'elle n'est pas. Le futur c'est l'être déterminant que le pour-soi a à être par delà l'être. Il y a un futur parce que le pour-soi a à être son être au lieu de l'être tout simplement. Cet être que le pour-soi a à être, il ne saurait être à la façon des en-soi coprésents, sinon il serait sans avoir à être été ; on ne saurait donc l'imaginer comme un état complètement défini, à qui seul manquerait la présence, comme Kant dit que l'existence n'ajoute rien de plus à l'objet du concept. Mais il ne saurait non plus n'exister pas, sinon le pour-soi ne serait qu'un *donné*. Il est ce que le pour-soi se fait être en se saisissant perpétuellement pour soi comme inachevé par rapport à lui. Il est ce qui hante à distance le couple reflet-reflétant et ce qui fait que le reflet est saisi par le reflétant (et réciproquement) comme un Pas-encore. Mais il faut précisément que ce manquant soit donné dans l'unité d'un seul surgissement avec le pour-soi qui manque, sinon il n'y aurait rien par rapport à quoi le pour-soi se saisisse comme pas-encore. Le futur s'est révélé au pour-soi comme ce que le pour-soi n'est pas encore, en tant que le pour-soi se constitue non-thétiquement pour soi comme un pas-encore dans la perspective de cette révélation et en tant qu'il se fait être comme un projet de lui-même hors du présent vers ce qu'il n'est pas encore. Et certes le futur ne peut être sans cette révélation. Et cette révélation exige elle-même d'être révélée à soi, c'est-à-dire qu'elle exige la révélation du pour-soi à soi-même, sinon l'ensemble Révélation, révélé, tomberait dans l'inconscient, c'est-à-dire dans l'en-soi. Ainsi seul un être qui est à soi-même son révélé, c'est-à-dire dont l'être est en question pour soi, peut avoir un futur. Mais, réciproquement, un

tel être ne peut être pour soi que dans la perspective d'un pas-encore car il se saisit lui-même comme un néant, c'est-à-dire comme un être dont le complément d'être est à distance de soi. A distance, c'est-à-dire par delà l'être. Ainsi tout ce que le pour-soi est par delà l'être est le futur.

Que signifie ce « par delà » ? Pour le saisir il faut noter que le futur a une caractéristique essentielle du pour-soi : il est présence (future) a l'être. Et présence de ce pour-soi-*ci*, du pour-soi dont il est le futur Lorsque je dis : *je* serai heureux, c'est ce pour-soi présent qui sera heureux, c'est l'« Erlebnis » actuelle, avec tout ce qu'elle *était* et qu'elle traîne derrière soi. Et elle le sera comme présence à l'être, c'est-à-dire comme présence future du pour-soi à un être cofutur. En sorte que ce qui m'est donné comme le sens du pour-soi présent, c'est ordinairement l'être cofutur en tant qu'il se dévoilera au pour-soi futur comme ce à quoi ce pour-soi sera présent. Car le pour-soi est conscience thétique *du* monde sous forme de présence et non conscience thétique *de* soi. Ainsi ce qui se dévoile ordinairement à la conscience, c'est le *monde futur*, sans qu'elle prenne garde que c'est le monde en tant qu'il apparaîtra à une conscience, le monde en tant qu'il est posé comme futur par la présence d'un pour-soi à venir. Ce monde n'a de sens comme futur qu'en tant que j'y suis présent comme *un autre* que *je serai*, dans une autre position physique, affective, sociale, etc. Pourtant c'est lui qui est au bout de mon pour-soi présent et par delà l'être-en-soi et c'est pour cela que nous avons tendance à présenter d'abord le futur comme un état du monde et à nous faire paraître ensuite sur ce fond de monde. Si j'écris, j'ai conscience *des* mots comme écrits et comme devant être écrits. Les mots seuls paraissent le futur qui m'attend. Mais le seul fait qu'ils apparaissent comme *à écrire* implique qu'écrire comme conscience non-thétique (de) soi est la possibilité que je suis. Ainsi le futur, comme présence future d'un pour-soi à un être, entraîne l'être-en-soi avec lui dans le futur. Cet être auquel il sera présent, il est le sens de l'en-soi coprésent au pour-soi présent, comme le futur est le sens du pour-soi. Le futur est présence à un être cofutur parce que le pour-soi ne peut exister que hors de soi près de l'être et que le futur est un pour-soi futur. Mais ainsi, par le futur, un avenir arrive au monde, c'est-à-dire que le pour-soi *est* son sens comme présence à un être qui est par delà l'être. Par le pour-soi un par-delà de l'être est dévoilé auprès duquel il a à être ce qu'il est. Je dois, suivant la formule célèbre, « devenir ce que j'étais », mais c'est dans un monde lui-même *devenu* que je dois le devenir. Et dans un monde devenu *à partir* de ce qu'il est. Cela signifie que je donne au monde des possibilités propres à partir de l'état que je saisis sur lui : le déterminisme paraît sur le fond du projet futurant de moi-même. Ainsi le futur se distinguera de l'imaginaire, où je suis également ce que je ne suis pas, où je trouve également

mon sens dans un être que j'ai à être mais où ce pour-soi que j'ai à être émerge du fond de néantisation du monde, *à côté* du monde de l'être.

Mais le futur n'est pas uniquement présence du pour-soi à un être situé par delà l'être. Il est quelque chose qui attend le pour-soi que je suis. Ce quelque chose, c'est moi-même : lorsque je dis que *je* serai heureux, il est bien entendu que c'est mon moi présent, traînant son passé après soi, qui sera heureux. Ainsi le futur c'est moi en tant que je m'attends comme présent à un être par delà l'être. Je me projette vers le futur pour m'y fondre avec ce dont je manque, c'est-à-dire ce dont l'adjonction synthétique à mon présent ferait que je sois ce que je suis. Ainsi ce que le pour-soi a à être comme présence à l'être par delà l'être, c'est sa propre possibilité. Le futur est le point idéal où la compression subite et infinie de la facticité (Passé), du pour-soi (Présent) et de son possible (Avenir) ferait surgir enfin le *Soi* comme existence en soi du pour-soi. Et le projet du pour-soi vers le futur qu'il *est* est un projet vers l'en-soi. En ce sens le pour-soi a à être son futur parce qu'il ne peut être le fondement de ce qu'il est que devant soi et par delà l'être : c'est la nature même du pour-soi que de devoir être « un creux toujours futur ». De ce fait il ne sera jamais *devenu*, au présent, ce qu'il avait à être, au futur. Le futur tout entier du pour-soi présent tombe au passé comme futur avec ce pour-soi lui-même. Il sera futur passé d'un certain pour-soi ou futur antérieur. Ce futur ne se *réalise* pas. Ce qui se réalise, c'est un pour-soi *désigné* par le futur et qui se constitue en liaison avec ce futur. Par exemple, ma position finale sur le court a déterminé du fond de l'avenir toutes mes positions intermédiaires et finalement elle a été rejointe par une position ultime identique à ce qu'elle était à l'avenir comme sens de mes mouvements. Mais précisément ce « rejoignement » est purement idéal, il ne s'opère pas réellement : le futur ne se laisse pas rejoindre, il glisse au passé comme ancien futur et le pour-soi présent se dévoile dans toute sa facticité, comme fondement de son propre néant et derechef comme manque d'un nouveau futur. De là cette déception ontologique qui attend le pour-soi à chaque débouché dans le futur : « Que la République était belle sous l'Empire ! » Même si mon présent est rigoureusement identique en son contenu au futur vers quoi je me projetais par delà l'être, ce n'est pas *ce* présent vers quoi je me projetais car je me projetais vers le futur en tant que futur, c'est-à-dire en tant que point de rejoignement de mon être, en tant que lieu du surgissement du *Soi*.

A présent nous sommes mieux à même d'interroger le futur sur son être, puisque ce futur que j'ai à être c'est simplement ma *possibilité* de présence à l'être par delà l'être. En ce sens le futur s'oppose rigoureusement au passé. Le passé est bien en effet l'être que je suis hors de moi, mais c'est l'être que je suis sans possibilité de ne l'être

pas. C'est ce que nous avons appelé : être son passé *derrière* soi. Le futur que j'ai à être, au contraire, est tel dans son être que je *peux* seulement l'être car ma liberté le ronge dans son être par en dessous. Cela signifie que le futur constitue le sens de mon pour-soi présent, comme le projet de sa possibilité, mais qu'il ne prédétermine aucunement mon pour-soi à venir, puisque le pour-soi est toujours délaissé dans cette obligation néantisante d'être le fondement de son néant. Le futur ne fait que préesquisser le cadre dans lequel le pour-soi se fera être comme fuite présentifiante à l'être vers un autre futur. Il est ce que je serais si je n'étais pas libre et ce que je ne peux *avoir à être* que parce que je suis libre. En même temps qu'il paraît à l'horizon pour m'annoncer ce que je suis à partir de ce que je serai (« Que fais-tu ? » « Je *suis* en train de clouer ce tapis, de pendre au mur ce tableau »), par sa nature de futur présent-pour-soi il se désarme puisque le pour-soi qui sera, sera sur le mode de se déterminer lui-même à être, et que le futur, devenu futur passé comme préesquisse de ce pour-soi, ne pourra que le solliciter, à titre de passé, d'être ce qu'il se fait être. En un mot, je suis mon futur dans la perspective constante de la possibilité de ne l'être pas. De là cette angoisse que nous avons décrite plus haut et qui vient de ce que je ne suis pas assez ce futur que j'ai à être et qui donne son sens à mon présent : c'est que je suis un être dont le sens est toujours problématique. En vain le pour-soi voudrait-il s'enchaîner à son possible, comme à l'être qu'il est hors de lui-même mais qu'il est, au moins, *sûrement* hors de lui-même : le pour-soi ne peut jamais être que problématiquement son futur, car il est séparé de lui par un néant qu'il est ; en un mot il est libre et sa liberté est à elle-même sa propre limite. Etre libre c'est être condamné à être libre. Ainsi le futur n'a pas d'être en tant que futur. Il n'est pas *en soi* et il n'est pas non plus sur le mode d'être du pour-soi puisqu'il est le *sens* du pour-soi. Le futur n'est pas, il se *possibilise*. Le futur est la possibilisation continuelle des possibles comme le sens du pour-soi présent, en tant que ce sens est problématique et qu'il échappe radicalement comme tel au pour-soi présent.

Le futur, ainsi décrit, ne correspond pas à une suite homogène et chronologiquement ordonnée d'instants à venir. Certes il y a une hiérarchie de mes possibles. Mais cette hiérarchie ne correspond pas à l'ordre de la temporalité universelle tel qu'il s'établira sur les bases de la temporalité originelle. Je *suis* une infinité de possibilités, car le sens du pour-soi est complexe et ne saurait tenir en une formule. Mais telle possibilité est plus déterminante pour le sens du pour-soi présent que telle autre qui est plus proche dans le temps universel. Par exemple, c'est vraiment un possible que je *suis*, cette possibilité d'aller voir à deux heures un ami que je n'ai pas revu depuis deux ans. Mais les possibles plus proches — possibilités d'y aller en taxi, en autobus, en

métro, à pied — restent présentement indéterminés. Je *ne suis* aucune de ces possibilités. Aussi y a-t-il des trous dans la série de mes possibilités. Les trous seront comblés, dans l'ordre de la connaissance, par la constitution d'un temps homogène et sans lacunes — dans l'ordre de l'action, par la volonté, c'est-à-dire par le choix rationnel et thématisant, en fonction de mes possibles, de possibilités qui ne sont pas, qui ne seront jamais *mes* possibilités et que je réaliserai sur le mode de la totale indifférence *pour rejoindre* un possible que je suis.

II

ONTOLOGIE DE LA TEMPORALITÉ

A) *La temporalité statique.*

Notre description phénoménologique des trois ek-stases temporelles doit nous permettre d'aborder à présent la temporalité comme structure totalitaire organisant en elle les structures ek-statiques secondaires. Mais cette nouvelle étude doit se faire de deux points de vue différents.

La temporalité est souvent considérée comme indéfinissable. Chacun admet pourtant qu'elle est avant tout succession. Et la succession à son tour peut se définir comme un ordre dont le principe ordonnateur est la relation avant-après. Une multiplicité ordonnée selon l'avant-après, telle est la multiplicité temporelle. Il convient donc, pour commencer, d'envisager la constitution et les exigences des termes « *avant* » et « *après* ». C'est ce que nous appellerons la *statique* temporelle, puisque ces notions d'avant et d'après peuvent être envisagées sous leur aspect strictement ordinal et indépendamment du changement proprement dit. Mais le temps n'est pas seulement un ordre fixe pour une multiplicité déterminée : en observant mieux la temporalité nous constatons le *fait* de la succession, c'est-à-dire le fait que tel après *devient* un avant, que le présent *devient* passé et le futur futur-antérieur. C'est ce qu'il conviendra d'examiner en second lieu sous le nom de *Dynamique* temporelle. Sans aucun doute c'est dans la dynamique temporelle qu'il faudra chercher le secret de la constitution statique du temps. Mais il est préférable de diviser les difficultés. En un sens, en effet, on peut dire que la statique temporelle peut être envisagée à part comme une certaine structure formelle de la temporalité — ce que Kant appelle *l'ordre* du temps — et que la dynamique correspond à l'écoulement

matériel ou, suivant la terminologie kantienne, au *cours* du temps. Il y a donc intérêt à envisager cet ordre et ce cours successivement.

L'ordre « avant-après » se définit tout d'abord par l'irréversibilité. On appellera successive une série telle qu'on ne puisse en envisager les termes qu'un à un et dans un seul sens. Mais on a voulu voir dans l'*avant* et dans l'*après* — précisément parce que les termes de la série se dévoilent *un à un* et que chacun est exclusif des autres — des formes de séparation. Et en effet c'est bien le temps qui me sépare, par exemple, de la réalisation de mes désirs. Si je suis obligé d'attendre cette réalisation, c'est qu'elle est située *après* d'autres événements. Sans la succession des « après », je serais *tout de suite* ce que je veux être, il n'y aurait plus de distance entre moi et moi, ni de séparation entre l'action et le rêve. C'est essentiellement sur cette vertu séparatrice du temps que les romanciers et les poètes ont insisté, ainsi que sur une idée voisine qui ressortit d'ailleurs à la dynamique temporelle : c'est que tout « maintenant » est destiné à devenir un « autrefois ». Le temps ronge et creuse, il sépare, il fuit. Et c'est encore à titre de séparateur — en séparant l'homme de sa peine ou de l'objet de sa peine — qu'il guérit.

« Laisse faire le temps », dit le roi à don Rodrigue. D'une façon générale, on a été surtout frappé de la nécessité qu'il y a pour tout être à être écartelé en une dispersion infinie d'*après* qui se succèdent. Même les *permanents*, même cette table qui demeure invariable pendant que je change doit étaler et réfracter son être dans la dispersion temporelle. Le temps me sépare de moi-même, de ce que j'ai été, de ce que je veux être, de ce que je veux faire, des choses et d'autrui. Et c'est le temps qui est choisi pour mesure pratique de la distance : on est à une demi-heure de telle ville, à une heure de telle autre, il faut trois jours pour accomplir tel travail, etc. Il résulte de ces prémisses qu'une vision temporelle du monde et de l'homme s'effondrera en un émiettement d'avant et d'après. L'unité de cet émiettement, l'atome temporel, ce sera l'*instant*, qui a sa place *avant* certains instants déterminés et *après* d'autres instants, sans comporter d'avant ni d'après à l'intérieur de sa forme propre. L'instant est insécable et intemporel, puisque la temporalité est succession ; mais le monde s'effondre en une poussière infinie d'instants et c'est un problème pour Descartes, par exemple, que de savoir *comment* il peut y avoir passage d'un instant à un autre instant : car les instants sont juxtaposés, c'est-à-dire séparés par *rien* et pourtant sans communication. Pareillement Proust se demande comment son Moi peut passer d'un instant à l'autre, comment, par exemple, il retrouve, après une nuit de sommeil, précisément son Moi de la veille plutôt que n'importe quel autre ; et, plus radicalement, les empiristes, après avoir nié la permanence du Moi, essaient vainement d'établir un semblant d'unité transversale à travers les instants de la vie psychi-

que. Ainsi, lorsqu'on considère isolément le pouvoir dissolvant de la temporalité, force est d'avouer que le fait d'avoir existé à un instant donné ne constitue pas un droit pour exister à l'instant suivant, pas même une hypothèque ou une option sur l'avenir. Et le problème est alors d'expliquer qu'il y ait un monde, c'est-à-dire des changements liés et des permanences dans le temps.

Pourtant la temporalité n'est pas uniquement ni même d'abord séparation. Il suffit pour s'en rendre compte d'envisager plus précisément la notion d'*avant* et d'*après.* A, disons-nous, est *après* B. Nous venons d'établir une relation expresse d'*ordre* entre A et B, ce qui suppose donc leur unification au sein de cet ordre même. N'y eût-il entre A et B d'autre rapport que celui-là, du moins suffirait-il pour assurer leur liaison, car il permettrait à la pensée d'aller de l'un à l'autre et de les unir dans un jugement de succession. Si donc le temps est séparation, du moins est-il une séparation d'un type spécial : une division qui réunit. Soit, dira-t-on, mais cette relation unificatrice est par excellence une relation externe. Lorsque les associationnistes voulurent établir que les impressions de l'esprit n'étaient retenues les unes avec les autres que par des liens purement externes, n'est-ce pas à la relation d'avant-après, conçue comme simple « contiguïté », qu'ils réduisirent finalement toutes les liaisons associatives ?

Sans doute. Mais Kant n'a-t-il pas montré qu'il fallait l'unité de l'expérience et, par là, l'unification du divers temporel, pour que le moindre lien d'association empirique fût même concevable ? Considérons mieux la théorie associationniste. Elle s'accompagne d'une conception moniste de l'être comme étant partout l'être-en-soi. Chaque impression de l'esprit est en elle-même ce qu'elle est, elle s'isole dans sa plénitude présente, elle ne comporte aucune trace de l'avenir, aucun manque. Hume, lorsqu'il lance son fameux défi, s'est préoccupé d'établir cette loi, qu'il prétend tirer de l'expérience : on peut inspecter comme on veut une impression forte ou faible, on ne trouvera jamais rien en elle-même qu'elle-même de sorte que toute liaison d'un antécédent et d'un conséquent, pour constante qu'elle puisse être, demeure inintelligible. Supposons donc un contenu temporel A existant comme un être en soi et un contenu temporel B, postérieur au premier et existant de la même manière, c'est-à-dire dans l'appartenance à soi de l'identité. Il faut remarquer d'abord que cette identité avec soi les oblige à exister chacun sans séparation aucune de soi, fût-elle temporelle, donc dans l'éternité ou dans l'instant, ce qui revient au même puisque l'instant, n'étant point défini intérieurement par la liaison avant-après, est intemporel. On demande, dans ces conditions, comment l'état A peut être *antérieur* à l'état B. Il ne servirait à rien de répondre que ce ne sont pas les *états* qui sont antérieurs ou postérieurs mais les *instants* qui les contiennent : car les instants sont *en soi* par hypothèse, comme les états. Or

l'antériorité de A sur B suppose dans la nature même de A (instant ou état) une incomplétude qui pointe vers B. Si A est antérieur à B, c'est *en B* que A peut recevoir cette détermination. Sinon ni le surgissement ni l'anéantissement de B isolé dans son instant ne peut conférer à A isolé dans le sien la moindre qualité particulière. En un mot, si A doit être antérieur à B, il faut qu'il soit dans son être même *en B* comme futur à soi. Et réciproquement B, s'il doit être postérieur à A, doit traîner derrière soi-même en A qui lui conférera son sens de postériorité. Si donc nous concédons *a priori* l'être en soi à A et à B, il est impossible d'établir entre eux la moindre liaison de succession. Cette liaison en effet serait une relation purement externe et comme telle, il faudrait admettre qu'elle reste en l'air, privée de substrat, sans pouvoir mordre ni sur A ni sur B, dans une sorte de néant intemporel.

Reste la possibilité que ce rapport avant-après ne puisse exister que pour un témoin qui l'établit. Seulement, si ce témoin peut être *à la fois* en A et en B c'est qu'il est lui-même temporel et le problème va se poser à nouveau pour lui. Ou bien, au contraire, il peut transcender le temps par un don d'ubiquité temporelle qui équivaut à l'intemporalité. C'est la solution à laquelle Descartes et Kant se sont pareillement arrêtés : pour eux, l'unité temporelle au sein de laquelle le rapport synthétique avant-après se dévoile est conférée à la multiplicité des instants par un être qui échappe lui-même à la temporalité. Ils partent l'un comme l'autre de la présupposition d'un temps qui serait forme de division et qui se dissout lui-même en pure multiplicité. L'unité du temps ne pouvant être fournie par le temps lui-même, ils en chargent un être extratemporel : Dieu et sa création continuée chez Descartes, le *Je Pense* et ses formes d'unité synthétique chez Kant. Seulement, chez le premier, le temps est unifié par son contenu matériel qui est maintenu à l'existence par une perpétuelle création *ex nihilo*, chez le second, au contraire, c'est à la forme même du temps que s'appliqueront les concepts de l'entendement pur. De toute façon c'est un *intemporel* (Dieu ou *Je Pense*) qui est chargé de pourvoir des *intemporels* (les instants) de leur temporalité. La temporalité devient une simple relation externe et abstraite entre des substances intemporelles : on veut la reconstruire tout entière avec des matériaux a-temporels. Il est évident qu'une pareille reconstruction faite d'abord contre le temps ne peut conduire ensuite au temporel. Ou bien en effet nous temporaliserons implicitement et sournoisement l'intemporel, ou bien, si nous lui gardons scrupuleusement son intemporalité, le temps deviendra une pure illusion humaine, un songe. Si le temps est *réel*, en effet, il faut que Dieu « attende que le sucre fonde » ; il faut qu'il soit là-bas dans l'avenir et hier dans le passé pour opérer la liaison des moments, car il est nécessaire qu'il aille les prendre là où ils sont. Ainsi sa pseudo-intemporalité dissimule d'autres concepts, celui de l'infinité tempo-

relle et de l'ubiquité temporelle. Mais ceux-ci ne peuvent avoir un sens que pour une forme synthétique d'arrachement à soi qui ne correspond plus aucunement à l'être en soi. Si, au contraire, on appuie, par exemple, l'omniscience de Dieu sur son extratemporalité, alors il n'a nul besoin d'attendre que le sucre fonde pour *voir* qu'il fondra. Mais alors la nécessité d'attendre et par conséquent la temporalité ne peuvent représenter qu'une illusion résultant de la finitude humaine, l'ordre chronologique n'est rien que la perception confuse d'un ordre logique et éternel. L'argument peut s'appliquer sans aucune modification au « Je pense » kantien. Et il ne servirait à rien d'objecter que, chez Kant, le temps a une unité en tant que tel puisqu'il surgit, comme forme *a priori*, de l'intemporel ; car il s'agit moins de rendre compte de l'unité totale de son surgissement que des liaisons intratemporelles de l'avant et de l'après. Parlera t-on d'une temporalité virtuelle que l'unification a fait passer à l'acte ? Mais cette succession virtuelle est moins compréhensible encore que la succession réelle dont nous parlions tout à l'heure. Qu'est-ce qu'une succession qui attend l'unification pour devenir succession ? A qui, à quoi appartient-elle ? Et pourtant, si elle n'est pas déjà donnée quelque part, comment l'intemporel pourrait-il la sécréter sans y perdre toute intemporalité, comment même pourrait-elle émaner de lui sans le briser ? D'ailleurs l'idée même d'unification est ici parfaitement incompréhensible. Nous avons supposé en effet deux en-soi isolés à leur place, à leur date. Comment peut-on les unifier ? S'agit-il d'une unification *réelle* ? En ce cas, ou bien nous nous payons de mots — et l'unification ne mordra pas sur deux en-soi isolés dans leur identité et leur complétude respectives — ou bien il faudra constituer une unité d'un type neuf, précisément l'unité ek-statique : chaque état sera hors de soi, là-bas, pour être *avant* ou *après* l'autre. Seulement il aura fallu briser leur être, le décomprimer, en un mot le temporaliser et non pas seulement les rapprocher. Or, comment l'unité intemporelle du *Je Pense*, comme simple faculté de penser, sera-t-elle susceptible d'opérer cette décompression d'être ? Dirons-nous que l'unification est *virtuelle*, c'est-à-dire qu'on a projeté par delà les impressions un type d'unité assez semblable au noème husserlien ? Mais comment un intemporel ayant à unir des intemporels concevra-t-il une unification du type de la succession ? Et si, comme il faudra en convenir alors, l'*esse* du temps est un *percipi*, comment se constitue le *percipitur* ; en un mot, comment un être de structure a-temporelle pourrait-il appréhender comme temporels (ou intentionnaliser comme tels) des en-soi isolés dans leur intemporalité ? Ainsi, en tant qu'elle est à la fois forme de séparation et forme de synthèse, la temporalité ne se laisse ni dériver d'un intemporel ni imposer *du dehors* à des intemporels.

Leibniz, en réaction contre Descartes, Bergson, en réaction contre

Kant, n'ont voulu voir à leur tour dans la temporalité qu'un pur rapport d'immanence et de cohésion. Leibniz considère le problème du passage d'un instant à l'autre et sa solution, la création continuée, comme un faux problème avec une solution inutile : Descartes, selon lui, aurait oublié la *continuité* du temps. En affirmant la continuité du temps, nous nous interdisons de concevoir celui-ci comme formé d'instants et, s'il n'y a plus d'instants, il n'y a plus de rapport avant-après entre les instants. Le temps est une vaste continuité d'écoulement, à laquelle on ne peut aucunement assigner d'éléments premiers qui existeraient en-soi.

C'est oublier que l'avant-après est aussi une forme qui sépare. Si le temps est une continuité *donnée* avec une indéniable tendance à la séparation, on peut poser sous une autre forme la question de Descartes : d'où vient la puissance cohésive de la continuité? Sans doute il n'y a pas d'éléments premiers juxtaposés dans un continu. Mais c'est précisément parce qu'il est d'*abord* unification. C'est parce que je tire la ligne droite, comme dit Kant, que la ligne droite, réalisée dans l'unité d'un seul acte, est autre chose qu'un pointillé infini. Qui donc *tire* le temps? Cette continuité, en un mot, est un *fait* dont il faut rendre compte. Elle ne saurait être une solution. Qu'on se rappelle d'ailleurs la fameuse définition de Poincaré : une série a, b, c, dit-il, est continue lorsqu'on peut écrire : $a = b$, $b = c$, $a \div c$. Cette définition est excellente en ce qu'elle nous fait pressentir, justement, un type d'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est : en vertu d'un axiome, $a = c$; en vertu de la continuité elle-même, $a \div c$. Ainsi a est et n'est pas équivalent à c. Et b, égal à a et égal à c, est différent de lui-même en tant que a n'est pas égal à c. Mais cette définition ingénieuse reste un pur jeu d'esprit tant que nous l'envisageons dans la perspective de l'en-soi. Et si elle nous fournit un type d'être qui, en même temps, est et n'est pas, elle ne nous en fournit ni les principes ni le fondement. Tout reste à faire. Dans l'étude de la temporalité, en particulier, on conçoit bien quel service peut nous rendre la continuité, en intercalant entre l'instant a et l'instant c, si rapprochés soient-ils, un intermédiaire b, tel que, selon la formule $a = b$, $b = c$, $a \div c$, il soit à la fois indiscernable de a et indiscernable de c qui sont parfaitement discernables l'un de l'autre. C'est lui qui réalisera le rapport avant-après, c'est lui qui sera avant lui-même, en tant qu'il est indiscernable de a et de c. A la bonne heure. Mais comment un tel être peut-il exister? D'où lui vient sa nature ek-statique? Comment cette scission qui s'ébauche en lui ne s'achève-t-elle pas, comment n'explose-t-il pas en deux termes dont l'un se fondrait à a et l'autre à c? Comment ne pas voir qu'il y a un problème de son unité? Peut-être un examen plus approfondi des conditions de possibilité de cet être nous aurait-il appris que seul le pour-soi pouvait exister ainsi dans l'unité ek-statique de soi. Mais précisément

cet examen n'a pas été tenté et la cohésion temporelle chez Leibniz dissimule au fond la cohésion par immanence absolue du logique, c'est-à-dire l'identité. Mais, précisément, si l'ordre chronologique est continu il ne saurait symboliser avec l'ordre d'identité car le continu n'est pas compatible avec l'identique.

Pareillement Bergson, avec sa durée qui est organisation mélodique et multiplicité d'interpénétration, ne semble pas voir qu'une organisation de multiplicité suppose un acte organisateur. Il a raison contre Descartes, lorsqu'il supprime *l'instant*; mais Kant a raison contre lui en affirmant qu'il n'y a pas de synthèse *donnée*. Ce passé bergsonien, qui adhère au présent et le pénètre même, n'est guère qu'une figure de rhétorique. Et c'est ce que montrent bien les difficultés que Bergson a rencontrées dans sa théorie de la mémoire. Car, si le passé, comme il l'affirme, est l'inagissant, il ne peut que rester en arrière, il ne reviendra jamais pénétrer le présent sous forme de souvenir, à moins qu'un être présent n'ait pris à tâche d'exister en outre ek-statiquement au passé. Et, sans doute, chez Bergson, c'est bien un même être qui dure. Mais justement cela ne fait que mieux sentir le besoin d'éclaircissements ontologiques. Car nous ne savons pas, pour finir, si c'est l'être qui dure ou si c'est la durée qui est l'être. Et si la durée *est* l'être, alors il faut nous dire quelle est la structure ontologique de la durée; et si c'est, au contraire, l'être qui dure, il faut nous montrer ce qui, dans son être, lui permet de durer.

Que pouvons-nous conclure, au terme de cette discussion ? Tout d'abord ceci : la temporalité est une force dissolvante mais au sein d'un acte unificateur, c'est moins une multiplicité réelle — qui ne saurait recevoir ensuite aucune unité et, par suite, qui n'existerait même pas comme multiplicité — qu'une quasi-multiplicité, qu'une ébauche de dissociation au sein de l'unité. Il ne faut pas essayer d'envisager à part l'un ou l'autre de ces deux aspects : à poser d'abord l'unité temporelle, nous risquons de ne plus rien comprendre à la succession irréversible comme *sens* de cette unité; mais à considérer la succession désagrégeante comme le caractère originel du temps, nous risquons de ne plus même pouvoir comprendre qu'il y ait *un* temps. Si, donc, il n'y a aucune priorité de l'unité sur la multiplicité ni de la multiplicité sur l'unité, il faut concevoir la temporalité comme une unité qui *se* multiplie, c'est-à-dire que la temporalité ne peut être qu'un rapport d'être au sein du même être. Nous ne pouvons l'envisager comme un contenant dont l'être serait *donné* car ce serait renoncer pour toujours à comprendre comment cet être en-soi peut se fragmenter en multiplicité ou comment l'en-soi des contenants minima ou instants peut se réunir dans l'unité d'*un* temps. La temporalité *n'est* pas. Seul un être d'une certaine structure d'être peut être temporel dans l'unité de son être. L'avant et l'après ne sont intelligibles, nous l'avons noté, que comme relation interne. C'est là-

bas dans l'après que l'avant se fait déterminer comme avant et réciproquement. En un mot, l'avant n'est intelligible que si c'est l'être qui est *avant* lui-même. C'est-à-dire que la temporalité ne peut que désigner le mode d'être d'un être qui est soi-même hors de soi. La temporalité doit avoir la structure de l'ipséité. C'est seulement en effet parce que le soi est soi là-bas hors de soi, dans son être, qu'il peut être avant ou après soi, qu'il peut y avoir en général de l'avant et de l'après. Il n'y a de temporalité que comme intrastructure d'un être qui a à être son être, c'est-à-dire comme intrastructure du pour-soi. Non que le pour-soi ait une priorité ontologique sur la temporalité. Mais la temporalité est l'être du pour-soi en tant qu'il a à l'être ek-statiquement. La temporalité n'est pas, mais le pour-soi se temporalise en existant.

Réciproquement, notre étude phénoménologique du Passé, du Présent et de l'Avenir nous permet de montrer que le pour-soi ne peut être, sinon sous la forme temporelle.

Le pour-soi surgissant dans l'être comme néantisation de l'en-soi se constitue à la fois sous toutes les dimensions possibles de néantisation. De quelque côté qu'on le considère, il est l'être qui ne tient à soi-même que par un fil ou plus précisément c'est l'être qui, étant, fait exister toutes les dimensions possibles de sa néantisation. On désignait dans le monde antique la cohésion profonde et la dispersion du peuple juif du nom de « diaspora ». C'est ce mot qui nous servira pour désigner le mode d'être du pour-soi : il est diasporique. L'être-en-soi n'a qu'une dimension d'être, mais l'apparition du néant comme ce qui *est été* au cœur de l'être complique la structure existentielle en faisant apparaître le mirage ontologique du Soi. Nous verrons plus tard que la réflexion, la transcendance et l'être-dans-le-monde, l'être-pour-autrui, représentent plusieurs dimensions de la néantisation ou, si l'on préfère, plusieurs rapports originels de l'être avec soi. Ainsi le néant introduit la quasi-multiplicité au sein de l'être. Cette quasi-multiplicité est le fondement de toutes les multiplicités intramondaines car une multiplicité suppose une unité première au sein de laquelle s'ébauche la multiplicité. En ce sens, il n'est pas vrai, comme le prétend Meyerson, qu'il y ait un scandale du divers et que la responsabilité de ce scandale incombe au réel. L'en-soi n'est pas divers, il n'est pas multiplicité et pour qu'il reçoive la multiplicité comme caractéristique de son être-au-milieu-du-monde, il faut le surgissement d'un être qui soit présent à la fois à chaque en-soi isolé dans son identité. C'est par la réalité humaine que la multiplicité vient au monde, c'est la quasi-multiplicité au sein de l'être-pour-soi qui fait que le nombre se dévoile dans le monde. Mais quel est le sens de ces dimensions multiples ou quasi multiples du pour-soi ? Ce sont ses différents rapports à son être. Lorsqu'on est ce qu'on est, tout simplement, il n'y a qu'une manière d'être son être. Mais dès le

moment où l'on n'est plus son être, différentes manières de l'être tout en ne l'étant pas surgissent simultanément. Le pour-soi, pour nous en tenir aux premières ek-stases — celles qui, à la fois, marquent le sens originel de la néantisation et représentent la *moindre* néantisation, — peut et doit à la fois : 1° ne pas être ce qu'il est ; 2° être ce qu'il n'est pas ; 3° dans l'unité d'un perpétuel renvoi, être ce qu'il n'est pas et ne pas être ce qu'il est. Il s'agit bien de trois dimensions ek-statiques, le sens de l'ek-stase étant la distance à soi. Il est impossible de concevoir une conscience qui n'existerait pas selon ces trois dimensions. Et si le *cogito* découvre d'abord l'une d'elles, cela ne veut point dire qu'elle soit première mais seulement qu'elle se dévoile plus facilement. Mais par elle seule elle est « unselbstständig » et elle laisse voir aussitôt les autres dimensions. Le pour-soi est un être qui doit exister à la fois dans toutes ses dimensions. Ici la *distance*, conçue comme distance à soi, n'est rien de réel, rien qui *soit* d'une manière générale comme en soi : c'est simplement le rien, le néant qui « *est été* » comme séparation. Chaque dimension est une façon de se projeter vainement vers le Soi, d'être ce qu'on est par delà un néant, une manière différente d'être ce fléchissement d'être, cette frustration d'être que le pour-soi a à être. Considérons chacune d'elles isolément.

Dans la première le pour-soi a à être son être derrière soi, comme ce qu'il est sans en être le fondement. Son être est là, contre lui, mais un néant l'en sépare, le néant de la facticité. Le pour-soi comme fondement de son néant — et comme tel nécessaire — est séparé de sa contingence originelle en ce qu'il ne peut ni l'ôter ni s'y fondre. Il est pour lui-même mais sur le mode de l'irrémédiable et du gratuit. Son être est pour lui mais il n'est pas pour cet être, car précisément cette réciprocité du reflet-reflétant ferait disparaître la contingence originelle de ce qui *est*. Précisément parce que le pour-soi se saisit sous la forme de l'être, il est à distance comme un jeu de reflet-reflétant qui s'est coulé dans l'en-soi et dans lequel ce n'est plus le reflet qui fait exister le reflétant ni le reflétant qui fait exister le reflet. Cet être que le pour-soi a à être, de ce fait il se donne comme quelque chose sur quoi il n'y a plus à revenir, précisément parce que le pour-soi ne peut pas le fonder sur le mode reflet-reflétant mais en tant qu'il fonde seulement la liaison de cet être à lui-même. Le pour-soi ne fonde point l'être de cet être mais seulement le fait que cet être puisse être *donné*. Il s'agit là d'une nécessité inconditionnelle : quel que soit le pour-soi considéré, il *est* en un certain sens, il est puisqu'il peut être nommé, puisqu'on peut affirmer ou nier de lui certains caractères. Mais en tant qu'il est pour-soi, il n'est jamais ce qu'il est. Ce qu'il est est derrière lui, comme le perpétuel *dépassé*. C'est précisément cette facticité dépassée que nous nommons le passé. Le passé est donc une structure nécessaire du pour-soi, car le pour-soi ne peut exister que comme un dépassement néantisant et ce dépassement implique un

dépassé. Il est donc impossible, à quelque moment que nous considérions un pour-soi, de le saisir comme n'ayant-pas-encore de passé. Il ne faudrait pas croire que le pour-soi existe d'abord et surgit au monde dans l'absolue nouveauté d'un être sans passé, pour se constituer ensuite et peu à peu un passé. Mais quelle que soit la surrection dans le monde du pour-soi, il vient au monde dans l'unité ek-statique d'un rapport avec son passé : il n'y a pas un commencement absolu qui deviendrait passé sans avoir de passé, mais, comme le pour-soi, en tant que pour-soi, a à être son passé, il vient au monde *avec* un passé. Ces quelques remarques permettent d'envisager sous un jour un peu nouveau le problème de la naissance. Il paraît en effet scandaleux que la conscience « apparaisse » à quelque moment, qu'elle vienne « habiter » l'embryon, bref, qu'il y ait un moment où le vivant en formation soit sans conscience et un moment où une conscience sans passé s'y emprisonne. Mais le scandale cessera s'il apparaît qu'il ne saurait y avoir de conscience sans passé. Cela ne veut pas dire, toutefois, que toute conscience suppose une conscience antérieure figée dans l'en-soi. Ce rapport du pour-soi présent au pour-soi *devenu* en-soi nous masque le rapport primitif de passéité qui est un rapport du pour-soi à l'en-soi pur. C'est en effet en tant que néantisation de l'en-soi que le pour-soi surgit dans le monde et c'est par cet événement absolu que se constitue le passé en tant que tel comme rapport originel et néantisant du pour-soi à l'en-soi. Ce qui constitue originellement l'être du pour-soi, c'est ce rapport à un être qui *n'est pas* conscience, qui existe dans la nuit totale de l'identité et que le pour-soi est cependant obligé d'être, hors de lui, derrière lui. Avec cet être, auquel en aucun cas on ne peut *ramener* le pour-soi, par rapport auquel le pour-soi représente une nouveauté absolue, le pour-soi se sent une profonde solidarité d'être, qui se marque par le mot d'*avant* : l'en-soi c'est ce que le pour-soi était *avant*. En ce sens, on conçoit fort bien que notre passé ne nous apparaisse point comme limité par un trait net et sans bavures — ce qui se produirait si la conscience pouvait jaillir dans le monde *avant* d'avoir un passé — mais qu'il se perde, au contraire, dans un obscurcissement progressif, jusqu'en des ténèbres qui pourtant sont encore *nous-mêmes* ; on conçoit le sens ontologique de cette solidarité choquante avec le fœtus, solidarité que nous ne pouvons ni nier ni comprendre. Car enfin ce fœtus *c'était* moi, il représente la limite de fait de ma mémoire mais non la limite de droit de mon passé. Il y a un problème métaphysique de la naissance, dans la mesure où je peux m'inquiéter de savoir comment c'est *d'un tel* embryon que *je* suis né ; et ce problème est peut-être insoluble. Mais il n'y a pas de problème ontologique : nous n'avons pas à nous demander pourquoi il peut y avoir une naissance des consciences, car la conscience ne peut s'apparaître à soi-même que comme néantisation d'en-soi, c'est-à-dire

comme *étant déjà née.* La naissance, comme rapport d'être ek-statique à l'en-soi qu'elle n'est pas et comme constitution *a priori* de la passéité, est une loi d'être du pour-soi. Etre pour-soi c'est *être né.* Mais il n'y a pas lieu de poser ensuite des questions *métaphysiques* sur l'en-soi d'où est né le pour-soi, telles que : « Comment y avait-il un en-soi *avant* la naissance du pour-soi, comment le pour-soi est-il né de *cet* en-soi plutôt que de tel autre, etc. » Toutes ces questions ne tiennent pas compte de ce que c'est par le pour-soi que le passé en général peut exister. S'il y a un *avant*, c'est que le pour-soi a surgi dans le monde et c'est à partir du pour-soi qu'on peut l'établir. Dans la mesure où l'en-soi est fait coprésent au pour-soi, un *monde* apparaît en place des isolements d'en-soi. Et dans ce monde il est possible d'opérer une désignation et de dire : *cet* objet-ci, *cet* objet-là. En ce sens, en tant que le pour-soi, dans son surgissement à l'être, fait qu'il existe un monde de coprésences, il fait apparaître aussi son « avant » comme coprésent à des en-soi dans un monde ou, si l'on préfère, dans un état du monde qui a passé. En sorte que, en un sens, le pour-soi apparaît comme étant né *du* monde car l'en-soi dont il est né est au milieu du monde, comme coprésent passé parmi des coprésents passés : il y a surgissement, dans le monde et à partir du monde, d'un pour-soi qui n'était pas avant et qui est né. Mais, en un autre sens, c'est le pour-soi qui fait qu'il existe un avant, d'une manière générale, et, dans cet avant, des coprésents unis dans l'unité d'un monde passé et tels qu'on puisse *désigner* l'un ou l'autre d'entre eux en disant : *cet* objet. Il n'y a pas *d'abord* un temps universel où apparaîtrait soudain un pour-soi n'ayant pas encore de passé. Mais c'est à partir de la *naissance*, comme loi d'être originelle et *a priori* du pour-soi, que se dévoile un monde avec un temps universel dans lequel on peut désigner un moment où le pour-soi n'était pas encore et un moment où il apparaît, des êtres *dont* il n'est pas né et un être *dont* il est né. La naissance est le surgissement du rapport absolu de passéité comme être ekstatique du pour-soi dans l'en-soi. Par elle apparaît un Passé du Monde. Nous y reviendrons. Qu'il nous suffise de noter ici que la conscience ou pour-soi est un être qui surgit à l'être par delà un irréparable qu'il est, et que cet irréparable, en tant qu'il est derrière le pour-soi, au milieu du monde, c'est le passé. Le passé comme être irréparable que j'ai à être sans aucune possibilité de ne l'être pas, n'entre pas dans l'unité « reflet-reflétant » de « l'Erleb nis » : il est dehors. Pourtant il n'est pas non plus comme ce *dont* il y a conscience, au sens où, par exemple, la chaise perçue est ce dont il y a conscience perceptive. Dans le cas de la perception de la chaise, il y a thèse, c'est-à-dire saisie et affirmation de la chaise comme l'en-soi que la conscience n'est pas. Ce que la conscience a à être sur le mode d'être du pour-soi, c'est le ne-pas-être-chaise. Car son « ne-pas-être-chaise » est, nous le verrons, sous forme de conscience (de) ne-pas-

être, c'est-à-dire apparence de ne-pas-être, pour un témoin qui n'est là que pour témoigner de ce non-être. La négation est donc explicite et constitue le lien d'être entre l'objet perçu et le pour-soi. Le pour-soi n'est rien de plus que ce *rien* translucide qui est négation de la chose perçue. Mais bien que le passé soit *dehors*, la liaison n'est pas ici de même type car le pour-soi se donne comme étant le passé. De ce fait il ne peut y avoir *thèse* du passé, car on ne pose que ce qu'on n'est pas. Ainsi, dans la perception de l'objet, le pour-soi s'assume pour soi comme n'étant pas l'objet, au lieu que, dans le dévoilement du passé, le pour-soi s'assume comme *étant* le passé et n'en est séparé que par sa nature de pour-soi, qui ne peut rien être. Ainsi n'y a-t-il pas *thèse* du passé et pourtant le passé n'est pas immanent au pour-soi. Il hante le pour-soi dans le moment même où le pour-soi s'assume comme n'étant pas telle ou telle chose particulière. Il n'est pas l'objet du *regard* du pour-soi. Ce regard translucide à lui-même se dirige, par delà la chose, vers l'avenir. Le passé en tant que chose qu'on *est* sans la poser, en tant que ce qui hante sans être remarqué, est derrière le pour-soi, en dehors de son champ thématique, qui est devant lui comme ce qu'il éclaire. Le passé est « posé contre » le pour-soi, assumé comme ce qu'il a à être, sans pouvoir être ni affirmé, ni nié, ni thématisé, ni absorbé par lui. Ce n'est pas, certes, que le passé ne puisse être objet de thèse pour moi, ni même qu'il ne soit souvent thématisé. Mais c'est alors qu'il est l'objet d'une recherche explicite et, dans ce cas, le pour-soi s'affirme comme n'étant pas ce passé qu'il pose. Le passé n'est plus *derrière* ; il ne cesse point d'être passé, mais moi je cesse de l'*être* : sur le mode primaire j'étais mon passé sans le connaître (mais non point sans en avoir conscience), sur le mode secondaire, je connais mon passé mais je ne l'étais plus. Comment se peut-il, dira-t-on, que j'aie conscience de mon passé si ce n'est sur le mode thétique ? Pourtant le passé est *là*, constamment, c'est le sens même de l'objet que je regarde et que j'ai déjà vu, des visages familiers qui m'entourent, c'est le début de ce mouvement qui se poursuit présentement et dont je ne saurais dire qu'il est circulaire si je n'étais moi-même au passé le témoin de son commencement, c'est l'origine et le tremplin de toutes mes actions, c'est cette épaisseur du monde, constamment donnée et qui permet que je m'oriente et me repère, c'est moi-même en tant que je me vis comme une personne (il y a aussi une structure à venir de l'Ego), bref, c'est mon lien contingent et gratuit au monde et à moi-même en tant que je le vis continuellement comme délaissement total. Les psychologues le nomment *savoir*. Mais outre que, par ce terme même, ils le « psychologisent », ils s'ôtent le moyen d'en rendre compte. Car le savoir est partout et conditionne tout, même la mémoire : en un mot la mémoire intellectuelle suppose le savoir, et qu'est-ce que leur savoir, s'il faut entendre par là un fait présent, si ce n'est une mémoire

intellectuelle? Ce savoir souple, insinuant, changeant qui fait la trame de toutes nos pensées et qui se compose de mille indications vides, de mille désignations qui pointent derrière nous, sans image, sans mots, sans thèse, c'est mon passé concret en tant que je l'étais, en tant qu'irréparable profondeur-en-arrière de toutes mes pensées et de tous mes sentiments.

Dans sa seconde dimension de néantisation, le pour-soi se saisit comme un certain manque. Il *est* ce manque et il est aussi le *manquant* car il a à être ce qu'il est. Boire ou être buvant, cela veut dire n'avoir jamais fini de boire, avoir encore à être buvant par delà le buvant que je suis. Et quand « j'ai fini de boire », *j'ai bu* : l'ensemble glisse au passé. Buvant actuellement je suis donc ce buvant que j'ai à être et que je ne suis pas ; toute désignation de moi-même m'échappe dans le passé si elle doit être lourde et pleine, si elle doit avoir la densité de l'identique. Si elle m'atteint dans le présent, c'est qu'elle s'écartèle elle-même dans le Pas-encore, c'est qu'elle me désigne comme totalité inachevée et qui ne peut pas s'achever. Ce Pas-encore est rongé par la liberté néantisante du pour-soi. Il n'est pas seulement être-à-distance : il est amenuisement d'être. Ici le pour-soi, qui était en avant de soi dans la première dimension de néantisation, est en arrière de soi. En avant, en arrière de soi : jamais *soi*. C'est le sens même des deux ek-stases Passé, Futur et c'est pour cela que la valeur en soi est par nature le repos en soi, l'intemporalité ! L'éternité que l'homme recherche, ce n'est pas l'infinité de la durée, de cette vaine course après soi dont je suis moi-même responsable : c'est le repos en soi, l'atemporalité de la coïncidence absolue avec soi.

Enfin, dans la troisième dimension, le pour-soi dispersé dans le jeu perpétuel du reflété-reflétant s'échappe à lui-même dans l'unité d'une même fuite. Ici l'être est partout et nulle part : où qu'on cherche à le saisir, il est en face, il s'est échappé. C'est ce chassé-croisé au sein du pour-soi qui est *la Présence* à l'être.

Présent, passé, futur *à la fois*, dispersant son être dans trois dimensions, le pour-soi, du seul fait qu'il se néantise, est temporel. Aucune de ces dimensions n'a de priorité ontologique sur les autres, aucune d'elles ne peut exister sans les deux autres. Toutefois il convient malgré tout de mettre l'accent sur l'ek-stase présente — et non comme Heidegger sur l'ek-stase future — parce que c'est en tant que révélation à lui-même que le pour-soi *est* son passé, comme ce qu'il a à-être-pour-soi dans un dépassement néantisant, et c'est comme révélation à soi qu'il est manque et qu'il est hanté par son futur, c'est-à-dire par ce qu'il est pour soi là-bas, à distance. Le présent n'est pas ontologiquement « antérieur » au passé et au futur, il est conditionné par eux tout autant qu'il les conditionne, mais il est le creux de non-être indispensable à la forme synthétique totale de la temporalité.

Ainsi la temporalité n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités-humaines. Elle n'est pas non plus une loi de développement qui s'imposerait du dehors à l'être. Elle n'est pas non plus l'être mais elle est l'intrastructure de l'être qui est sa propre néantisation, c'est-à-dire *le mode d'être* propre à l'être-pour-soi. Le pour-soi est l'être qui a à être son être sous la forme diasporique de la temporalité.

B) *Dynamique de la temporalité.*

Que le surgissement du pour-soi se fasse nécessairement suivant les trois dimensions de la temporalité, cela ne nous apprend rien sur le problème de la *durée* qui ressortit à la dynamique du temps. Au premier abord, le problème semble double : pourquoi le pour-soi subit-il cette modification de son être qui le fait *devenir* passé ? Et pourquoi un nouveau pour-soi surgit-il *ex nihilo* pour devenir le présent de ce passé-là ?

Ce problème a été longtemps masqué par une conception de l'être humain comme *en-soi*. C'est le nerf de la réfutation kantienne de l'idéalisme berkeleyen, c'est un argument favori de Leibniz, que le changement implique de soi la permanence. Si nous supposons dès lors une certaine permanence intemporelle qui demeure *à travers* le temps, la temporalité se réduit à n'être plus que la mesure et l'ordre du changement. Sans changement point de temporalité, puisque le temps ne saurait avoir de prise sur le permanent et l'identique. Si, par ailleurs, comme chez Leibniz, le changement lui-même est donné comme l'explication logique d'un rapport de conséquences à prémisses, c'est-à-dire comme le développement des attributs d'un sujet permanent, alors il n'y a plus de temporalité réelle.

Mais cette conception repose sur bien des erreurs. Tout d'abord la subsistance d'un élément permanent *à côté* de ce qui change ne peut permettre au changement de se constituer comme tel, sauf aux yeux d'un témoin qui serait lui-même unité de ce qui change et de ce qui demeure. En un mot, l'*unité* du changement et du permanent est nécessaire à la constitution du changement comme tel. Mais ce terme même d'unité, dont Leibniz et Kant ont abusé, ne signifie pas grand-chose ici. Que veut-on dire avec cette unité d'éléments disparates ? N'est-elle qu'un rattachement purement extérieur ? Alors elle n'a pas de sens. Il faut qu'elle soit unité d'*être*. Mais cette unité d'être revient à exiger que le permanent *soit* ce qui change ; et, par là, elle est ek-statique par essence ; en outre elle est destructrice du caractère d'*en-soi* de la permanence et du changement. Qu'on ne dise point que permanence et changement sont pris ici comme des phénomènes et n'ont qu'un être *relatif* : l'en-soi ne s'oppose pas aux phénomènes,

comme le noumène. Un phénomène est en soi, aux termes mêmes de notre définition, lorsqu'il est ce qu'il est, fût-ce en relation avec un sujet ou un autre phénomène. Et d'ailleurs l'apparition de la *relation*, comme déterminant les phénomènes les uns par rapport aux autres, suppose, antérieurement, le surgissement d'un être ek-statique qui peut être ce qu'il n'est pas pour fonder l'ailleurs et le rapport.

Le recours à la permanence pour fonder le changement est d'ailleurs parfaitement inutile. Ce qu'on veut montrer c'est qu'un changement absolu n'est plus à proprement parler un changement, puisqu'il ne reste plus *rien* qui change — ou par rapport à quoi il y ait changement. Mais en fait il suffit que ce qui change *soit* sur le mode passé son ancien état pour que la permanence devienne superflue ; en ce cas, le changement peut être absolu, il peut s'agir d'une métamorphose qui atteigne l'être tout entier : il ne s'en constituera pas moins comme changement par rapport à un état antérieur qu'il sera au passé sur le mode du « *était* ». Ce lien au passé remplaçant la pseudo-nécessité de la permanence, le problème de la durée peut et doit se poser à propos de changements absolus. Il n'y en a pas d'autres d'ailleurs, même « dans le monde ». Jusqu'à un certain seuil, ils sont inexistants ; passé ce seuil, ils s'étendent à la forme totale, comme l'ont montré les expériences des Gestaltistes.

Mais en outre, lorsqu'il s'agit de la réalité-humaine, ce qui est nécessaire c'est le changement pur et absolu qui peut fort bien d'ailleurs être changement sans *rien* qui change et qui est la durée même. Même si nous admettions, par exemple, la présence absolument vide d'un pour-soi à un en-soi permanent, comme simple conscience de ce pour-soi, l'existence même de la conscience impliquerait la temporalité puisqu'elle aurait à être, sans changement, ce qu'elle est, sous forme de « l'avoir été ». Il n'y aurait donc pas éternité mais nécessité constante pour le pour-soi présent de devenir passé d'un nouveau. présent et cela en vertu de l'être même de la conscience. Et si l'on nous disait que cette reprise perpétuelle du présent au passé par un nouveau présent implique un changement interne du pour-soi, nous répondrions qu'alors c'est la temporalité du pour-soi qui est fondement du changement et non le changement qui fonde la temporalité. Rien ne peut donc nous masquer ces problèmes qui semblent d'abord insolubles : pourquoi le présent *devient*-il passé ? quel est ce nouveau présent qui jaillit alors ? d'où vient-il et pourquoi survient-il ? Et notons bien, comme le montre notre hypothèse d'une conscience « vide », que ce qui fait question ici, ce n'est pas la nécessité, pour une permanence, de cascader d'instant en instant tout en demeurant matériellement une permanence : c'est la nécessité pour l'être, quel qu'il soit, de se métamorphoser tout entier à la fois, forme et contenu, de s'abîmer dans le passé et de se produire, à la fois, *ex nihilo*, vers le futur.

Mais y a-t-il deux problèmes ? Examinons mieux : le présent ne saurait *passer* si ce n'est en devenant l'*avant* d'un pour-soi qui s'en constitue comme l'*après*. Il n'y a donc qu'un seul phénomène : surgissement d'un nouveau présent passéifiant le présent qu'il *était* et passéification d'un présent entraînant l'apparition d'un pour-soi pour lequel ce présent va devenir passé. Le phénomène du devenir temporel est une modification globale, puisqu'un passé *de* rien ne serait plus un passé, puisqu'un présent doit être nécessairement présent *de* ce passé. Cette métamorphose, d'ailleurs, n'atteint pas seulement le présent pur : le passé antérieur et le futur sont également touchés. Le passé du présent qui a subi la modification de passéité devient passé d'un passé ou plus-que-parfait. En ce qui le concerne, l'hétérogénéité du présent et du passé est supprimée du coup, puisque ce qui se distinguait du passé comme présent est devenu passé. Au cours de la métamorphose, le présent reste présent de ce passé mais il devient présent passé de ce passé. Cela signifie d'abord qu'il est homogène à la série du passé qui remonte de lui jusqu'à la naissance, ensuite qu'il n'est plus son passé sous forme d'avoir à l'être mais sur le mode d'avoir eu à l'être. La liaison entre passé et plus-que-parfait est une liaison qui est sur le mode de l'en-soi ; et elle paraît sur le fondement du pour-soi présent. C'est lui qui soutient la série du passé et des plus-que-parfaits soudés en un seul bloc.

Le futur, d'autre part, bien qu'atteint pareillement par la métamorphose, ne cesse pas d'être futur, c'est-à-dire de demeurer hors du pour-soi, en avant, par delà l'être, mais il devient futur d'un passé ou futur antérieur. Il peut entretenir deux sortes de relations avec le présent nouveau, selon qu'il s'agit du futur immédiat ou du futur lointain. Dans le premier cas, le présent se donne comme *étant* ce futur par rapport au passé : « Ce que j'attendais, le voici. » Il est le présent de son passé sur le mode du futur antérieur de ce passé. Mais en même temps qu'il est pour-soi comme le futur de ce passé, il se réalise comme pour-soi, donc comme n'étant pas ce que le futur promettait d'être. Il y a dédoublement : le présent devient futur antérieur du passé tout en niant qu'il soit *ce* futur. Et le futur primitif n'est point réalisé : il n'est plus futur par rapport au présent, sans cesser d'être futur par rapport au passé. Il devient le coprésent irréalisable du présent et conserve une *idéalité* totale. « C'est donc là ce que j'attendais ? » Il demeure futur idéalement coprésent au présent, comme futur irréalisé du passé de ce présent.

Dans le cas où le futur est éloigné, il demeure futur par rapport au nouveau présent, mais, si le présent ne se constitue pas lui-même comme manque de *ce* futur, il perd son caractère de possibilité. En ce cas, le futur antérieur devient possible indifférent par rapport au nouveau présent et non pas *son* possible. En ce sens il ne se possibilise

plus mais il reçoit l'être-en-soi en tant que possible. Il devient possible *donné*, c'est-à-dire possible en soi d'un pour-soi devenu en-soi. Hier, il a été possible — comme mon possible — que je parte lundi prochain à la campagne. Aujourd'hui ce possible n'est plus *mon* possible, il demeure l'objet thématisé de ma contemplation à titre du possible toujours futur *que j'ai été*. Mais son seul lien avec mon présent, c'est que j'ai à être sur le mode du « étais » ce présent devenu passé dont il n'a cessé d'être, par delà mon présent, le possible. Mais futur et présent passé se sont solidifiés en en-soi sur le fondement de mon présent. Ainsi le futur, au cours du processus temporel, passe à l'en-soi sans perdre jamais son caractère de futur. Tant qu'il n'est pas atteint par le présent, il devient simplement futur *donné*. Lorsqu'il est atteint il est affecté du caractère d'*idéalité* ; mais cette idéalité est idéalité *en soi* car elle se présente comme manque *donné* d'un passé *donné* et non comme le manquant qu'un pour-soi présent a à être sur le mode du *n'être pas*. Lorsque le futur est dépassé, il demeure à jamais, en marge de la série des passés, comme futur antérieur : futur antérieur de tel passé devenu plus-que-parfait, futur idéal donné comme coprésent à un présent devenu passé.

Reste à examiner la métamorphose du pour-soi présent en passé avec surgissement connexe d'un nouveau présent. L'erreur serait de croire qu'il y a abolition du présent antérieur avec surgissement d'un présent *en-soi* qui retiendrait une *image* du présent disparu. En un sens, il conviendrait presque d'inverser les termes pour trouver la vérité, puisque la passéification de l'ex-présent est passage à l'en-soi, tandis que l'apparition d'un nouveau présent est néantisation *de* cet en-soi. Le présent n'est pas un nouvel en-soi, il est ce qui n'est pas, ce qui est par delà l'être ; il est ce dont on ne peut dire « il est » qu'au passé ; le passé n'est point aboli, il est ce qui est devenu ce qu'il était, il est l'être du présent. Enfin, nous l'avons assez marqué, le rapport du présent au passé est un rapport d'être, non de représentation.

En sorte que le premier caractère qui nous frappe, c'est le ressaisissement du pour-soi par l'être, comme s'il n'avait plus la force de soutenir son propre néant. La fissure profonde que le pour-soi a à être se comble, le néant qui doit « être été » cesse de l'être, il est expulsé, dans la mesure où l'être-pour-soi passéifié devient une *qualité* de l'en-soi. Si j'ai éprouvé telle tristesse, au passé, ce n'est plus en tant que je me suis fait l'éprouver, cette tristesse n'a plus l'exacte mesure d'être que peut avoir une apparence qui se fait son propre témoin ; elle est parce qu'elle a été, l'être lui vient quasiment comme une nécessité externe. Le passé est une fatalité à rebours : le pour-soi peut se faire ce qu'il veut, il ne peut pas échapper à la nécessité d'être irrémédiablement pour un nouveau pour-soi ce qu'il a voulu être. De ce fait le passé est un pour-soi qui a cessé d'être présence transcendante à l'en-soi. En soi lui-même, il est tombé *au milieu du monde*. Ce

que j'ai à être, je le suis comme présence au monde que je ne suis pas, mais ce que *j'étais*, je l'étais au milieu du monde, à la manière des choses, à titre d'existant intramondain. Toutefois, ce monde dans lequel le pour-soi a à être ce qu'il était ne peut être celui même auquel il est actuellement présent. Ainsi se constitue le passé du pour-soi comme présence passée à un état passé du monde. Même si le monde n'a subi aucune variation pendant que le pour-soi « passait » du présent au passé, du moins est-il saisi comme ayant subi le même changement formel que nous décrivions tout à l'heure au sein de l'être-pour-soi. Changement qui n'est plus qu'un reflet du véritable changement interne de la conscience. Autrement dit, le pour-soi tombant au passé comme ex-présence à l'être devenue en-soi devient un être « au-milieu-du-monde » et le monde est *retenu* dans la dimension passée comme ce au milieu de quoi le pour-soi passé est en soi. Comme la Sirène dont le corps humain s'achève en queue de poisson, le pour-soi extra-mondain s'achève derrière soi en *chose dans le monde*. Je suis coléreux, mélancolique, j'ai le complexe d'Œdipe ou le complexe d'infériorité, pour toujours, mais au passé, sous la forme du « étais », au milieu du monde, comme je suis fonctionnaire ou manchot, ou prolétaire. Au passé, le monde m'enserre et je me perds dans le déterminisme universel, mais je transcende radicalement mon passé vers l'avenir, dans la mesure même où je « l'étais ».

Un pour-soi ayant exprimé tout son néant, ressaisi par l'en-soi et se diluant dans le monde, tel est le passé que j'ai à être, tel est l'avatar du pour-soi. Mais cet avatar se produit en unité avec l'apparition d'un pour-soi qui se néantise comme présence au monde et qui a à être le passé qu'il transcende. Quel est le sens de ce surgissement ? Il faut se garder d'y voir l'apparition d'un être neuf. Tout se passe comme si le présent était un perpétuel trou d'être, aussitôt comblé et perpétuellement renaissant : comme si le présent était une fuite perpétuelle devant l'engluement en « en-soi » qui le menace jusqu'à la victoire finale de l'en-soi qui l'entraînera dans un passé qui n'est plus passé d'aucun pour-soi. C'est la mort qui est cette victoire, car la mort est l'arrêt radical de la temporalité par passéification de tout le système ou, si l'on préfère, ressaisissement de la totalité humaine par l'en-soi.

Comment pouvons-nous *expliquer* ce caractère dynamique de la temporalité ? Si celle-ci n'est point — et nous espérons l'avoir montré — une qualité contingente qui s'ajoute à l'être du pour-soi, il faut pouvoir montrer que sa dynamique est une structure essentielle du pour-soi conçu comme l'être qui a à être son propre néant. Nous nous retrouvons, semble-t-il, à notre point de départ.

Mais la vérité c'est qu'il n'y a pas de problème. Si nous avons cru en rencontrer un, c'est que, malgré nos efforts pour penser le pour-soi comme tel, nous n'avons pu nous empêcher de le figer en en-soi. C'est

si nous partons de l'en-soi, en effet, que l'apparition du changement peut constituer un problème : si l'en-soi est ce qu'il est, comment peut-il ne plus l'être ? Mais si l'on part au contraire d'une compréhension adéquate du pour-soi, ce n'est plus le changement qu'il convient d'expliquer : ce serait plutôt la permanence, si elle pouvait exister. Si nous considérons, en effet, notre description de l'*ordre* du temps, en dehors de tout ce qui pourrait lui venir de son cours, il apparaît clairement qu'une temporalité réduite à son ordre deviendrait aussitôt temporalité *en soi*. Le caractère ek-statique de l'être temporel n'y changerait rien, puisque ce caractère se retrouve au passé, non comme constitutif du pour-soi mais comme qualité supportée par l'en-soi. Si nous envisageons en effet un futur en tant qu'il est purement et simplement futur d'un pour-soi, lequel est pour-soi d'un certain passé et si nous considérons que le changement est un problème nouveau par rapport à la description de la temporalité comme telle, nous conférons au futur conçu comme *ce* futur une immobilité instantanée, nous faisons du pour-soi une qualité figée et que l'on peut désigner ; l'ensemble enfin devient totalité *faite*, le futur et le passé bornent le pour-soi et lui constituent des limites données. L'ensemble, comme temporalité qui *est*, se trouve pétrifié autour d'un noyau solide qui est l'instant présent du pour-soi et le problème est bien alors d'expliquer comment de cet instant peut surgir un autre instant avec son cortège de passé et de futur. Nous avons échappé à l'instantanéisme, dans la mesure où l'instant serait la seule réalité en-soi bornée par un néant d'avenir et un néant de passé, mais nous y sommes retombés, en admettant implicitement une succession de totalités temporelles dont chacune serait centrée autour d'un instant. En un mot, nous avons doté l'instant de dimensions ek-statiques mais nous ne l'avons pas supprimé pour autant, ce qui signifie que nous faisons supporter la totalité temporelle par l'intemporel ; le temps, s'il *est*, redevient un songe.

Mais le changement appartient naturellement au pour-soi en tant que ce pour-soi est spontanéité. Une spontanéité dont on pourrait dire « elle *est* » ou, simplement, « *cette* spontanéité » devrait se laisser définir par elle-même, c'est-à-dire qu'elle serait fondement non seulement de son néant d'être mais aussi de son être et que, simultanément, l'être la ressaisirait pour la figer en donné. Une spontanéité qui se pose en tant que spontanéité est obligée du même coup de refuser ce qu'elle pose, sinon son être deviendrait de l'acquis et c'est en vertu de l'acquis qu'elle se perpétuerait à l'être. Et ce refus lui-même est un acquis qu'elle doit refuser sous peine de s'engluer dans un prolongement inerte de son existence. On dira que ces notions de prolongement et d'acquis supposent déjà la temporalité et cela est vrai. Mais c'est que la spontanéité constitue elle-même l'acquis par le refus et le refus par l'acquis, car elle ne peut être sans se

temporaliser. Sa nature propre est de ne pas profiter de l'acquis qu'elle constitue en se réalisant comme spontanéité. Il est impossible de concevoir autrement la spontanéité à moins de la contracter dans un instant et par là même de la figer en en-soi, c'est-à-dire de supposer un temps transcendant. En vain objectera t-on que nous ne pouvons rien penser sinon sous la forme temporelle et que notre exposé contient une pétition de principe, puisque nous temporalisons l'être pour en faire, peu après, sortir le temps ; en vain rappellera-t-on les passages de la *Critique* où Kant montre qu'une spontanéité intemporelle est inconcevable mais non contradictoire. Il nous paraît au contraire qu'une spontanéité qui ne s'évaderait pas d'elle-même et qui ne s'évaderait pas de cette évasion même, dont on pourrait dire : elle *est* ceci, et qui se laisserait enfermer dans une dénomination immuable serait précisément une contradiction et qu'elle équivaudrait finalement à une essence particulière affirmative, éternel sujet qui n'est jamais prédicat. Et c'est précisément son caractère de spontanéité qui constitue l'irréversibilité même de ses évasions puisque, précisément, dès qu'elle apparaît, c'est pour se refuser et que l'ordre « position refus » ne peut être renversé. La position même, en effet, s'achève en refus sans atteindre jamais à la plénitude affirmative, sinon elle s'épuiserait dans un en-soi instantané et c'est seulement à titre de *refusée* qu'elle passe à l'être dans la totalité de son accomplissement. La série unitaire des « acquis-refusés » a d'ailleurs sur le *changement* une priorité ontologique, car le changement est simplement le rapport des contenus matériels de la série. Or, nous avons montré l'irréversibilité même de la temporalisation comme nécessaire à la forme entièrement vide et *a priori* d'une spontanéité.

Nous avons exposé notre thèse en usant du concept de spontanéité qui nous a paru plus familier à nos lecteurs. Mais nous pouvons à présent reprendre ces idées dans la perspective du pour-soi et avec notre terminologie propre. Un pour-soi qui ne durerait pas demeurerait sans doute négation de l'en-soi transcendant et néantisation de son propre être sous la forme du « reflet reflétant ». Mais cette néantisation deviendrait un *donné*, c'est-à-dire qu'elle acquerrait la contingence de l'en-soi, et le pour-soi cesserait d'être le fondement de son propre néant ; il ne serait plus rien comme ayant à l'être, mais dans l'unité néantisante du couple reflet-reflétant, il *serait*. La fuite du pour-soi est refus de la contingence, par l'acte même qui le constitue comme étant fondement de son néant. Mais cette fuite constitue précisément en contingence ce qui est fui : le pour-soi fui est laissé sur place. Il ne saurait s'anéantir puisque je le *suis*, mais il ne saurait non plus être comme fondement de son propre néant puisqu'il ne peut être que dans la fuite : il s'est *accompli*. Ce qui vaut pour le pour-soi comme présence à... convient naturellement aussi à la totalité de la

temporalisation. Cette totalité *n'est* jamais achevée, elle est totalité qui se refuse et qui se fuit, elle est arrachement à soi dans l'unité d'un même surgissement, totalité insaisissable qui, au moment où elle se donne, est déjà par delà ce don de soi.

Ainsi le temps de la conscience, c'est la réalité-humaine qui se temporalise comme totalité qui est à elle-même son propre inachèvement, c'est le néant se glissant dans une totalité comme ferment détotalisateur. Cette totalité qui court après soi et se refuse à la fois, qui ne saurait trouver en elle-même aucun terme à son dépassement, parce qu'elle est son propre dépassement et qu'elle se dépasse vers elle-même, ne saurait, en aucun cas, exister dans les limites d'un instant. Il n'y a jamais d'instant où l'on puisse affirmer que le pour-soi est, parce que, précisément, le pour-soi n'est jamais. Et la temporalité, au contraire, se temporalise tout entière comme refus de l'instant.

III

TEMPORALITÉ ORIGINELLE ET TEMPORALITÉ PSYCHIQUE : LA RÉFLEXION

Le pour-soi dure sous forme de conscience non-thétique (de) durer. Mais je puis « sentir le temps qui coule » et me saisir moi-même comme unité de succession. En ce cas, j'ai conscience *de* durer. Cette conscience est thétique et ressemble fort à une connaissance, tout de même que la durée qui se temporalise sous mon regard est assez proche d'un objet de connaissance. Quel rapport peut-il exister entre la temporalité originelle et cette temporalité psychique que je rencontre dès que je me saisis moi-même « en train de durer » ? Ce problème nous conduit aussitôt à un autre problème, car la conscience *de* durée est conscience d'une conscience qui dure ; par suite, poser la question de la nature et des droits de cette conscience thétique de durée revient à poser celle de la nature et des droits de la réflexion. C'est à la réflexion, en effet, que la temporalité apparaît sous forme de durée psychique et tous les processus de durée psychique appartiennent à la conscience réfléchie. Avant donc de nous demander comment une durée psychique peut se constituer comme objet immanent de réflexion, nous devons tenter de répondre à cette question préalable : comment la réflexion est-elle possible pour un être qui ne peut être qu'au passé ? La réflexion est donnée par Descartes et par Husserl comme un type d'intuition privilégiée

parce qu'elle saisit la conscience dans un acte d'immanence présente et instantanée. Gardera-t-elle sa certitude si l'être dont elle a à connaître est *passé* par rapport à elle ? Et comme toute notre ontologie a son fondement dans une expérience réflexive, ne risque-t-elle pas de perdre tous ses droits ? Mais, au fait, est-ce bien l'être passé qui doit faire l'objet des consciences réflexives ? Et la réflexion elle-même, si elle est pour-soi, doit-elle se limiter à une existence et à une certitude instantanées ? Nous ne pouvons en décider que si nous faisons retour sur le phénomène réflexif pour en déterminer la structure.

La réflexion, c'est le pour-soi conscient *de* lui-même. Comme le pour-soi est déjà conscience non-thétique (de) soi, on a coutume de représenter la réflexion comme une conscience nouvelle, brusquement apparue, braquée sur la conscience réfléchie et vivant en symbiose avec elle. On reconnaît là la vieille *idea ideae* de Spinoza.

Mais, outre qu'il est difficile d'expliquer le surgissement *ex nihilo* de la conscience réflexive, il est tout à fait impossible de rendre compte de son unité absolue avec la conscience réfléchie, unité qui, seule, rend concevables les droits et la certitude de l'intuition réflexive. Nous ne saurions, en effet, définir ici l'*esse* du réfléchi comme un *percipi*, puisque, précisément, son être est tel qu'il n'a pas besoin d'être perçu pour exister. Et son rapport premier avec la réflexion ne peut être la relation unitaire d'une représentation avec un sujet pensant. Si l'existant connu doit avoir la même dignité d'être que l'existant connaissant, c'est, en somme, dans la perspective du réalisme naïf qu'il faut décrire le rapport de ces deux existants. Mais, précisément, nous allons rencontrer alors la difficulté majeure du réalisme : comment deux touts isolés, indépendants et pourvus de cette suffisance d'être que les Allemands nomment « Selbstständigkeit », peuvent-ils entretenir des rapports entre eux, et singulièrement ce type de relations internes qu'on nomme la connaissance ? Si nous concevons *d'abord* la réflexion comme une conscience autonome, *jamais* nous ne pourrons la réunir ensuite à la conscience réfléchie. Elles feront toujours deux et si, par impossible, la conscience réflexive pouvait être conscience *de* la conscience réfléchie, ce ne pourrait être qu'une liaison *externe* entre les deux consciences, tout au plus pourrions-nous imaginer que la réflexion, isolée en soi, possède comme une image de la conscience réfléchie et nous retomberions dans l'idéalisme ; la connaissance réflexive et, en particulier, le *cogito* perdraient leur certitude et n'obtiendraient en échange qu'une certaine probabilité, d'ailleurs mal définissable. Il convient donc que la réflexion soit unie par un lien d'être au réfléchi, que la conscience réflexive *soit* la conscience réfléchie.

Mais, d'autre part, il ne saurait être question ici d'une identification totale du réflexif au réfléchi, qui supprimerait du coup le phénomène

de réflexion en ne laissant subsister que la dualité fantôme « reflet-reflétant ». Nous rencontrons ici, une fois de plus, ce type d'être qui définit le pour-soi : la réflexion exige, si elle doit être évidence apodictique, que le réflexif *soit* le réfléchi. Mais, dans la mesure où elle est *connaissance*, il faut que le réfléchi soit *objet* pour le réflexif, ce qui implique séparation d'être. Ainsi faut-il à la fois que le réflexif soit et ne soit pas réfléchi. Cette structure ontologique, nous l'avons découverte déjà au cœur du pour-soi. Mais elle n'avait pas alors tout à fait la même signification. Elle supposait, en effet, dans les deux termes « reflété et reflétant » de la dualité ébauchée une « Unselbstständigkeit » radicale, c'est-à-dire une telle incapacité de se poser séparément, que la dualité restait perpétuellement évanescente et que chaque terme, en se posant pour l'autre, *devenait* l'autre. Mais, dans le cas de la réflexion, il en va un peu autrement, puisque le « reflet-reflétant » réfléchi existe pour un « reflet-reflétant » réflexif. Autrement dit, le réfléchi est *apparence* pour le réflexif sans cesser pour cela d'être témoin (de) soi et le réflexif est *témoin* du réfléchi sans cesser pour cela d'être à soi-même apparence. C'est même *en tant* qu'il se reflète en soi que le réfléchi est apparence pour le réflexif, et le réflexif ne peut être témoin qu'en tant qu'il est conscience (de) l'être, c'est-à-dire dans la mesure exacte où ce témoin qu'il est est reflet pour un reflétant qu'il est aussi. Réfléchi et réflexif tendent donc chacun à la « Selbstständigkeit » et le *rien* qui les sépare les divise plus profondément que le néant du pour-soi ne sépare le reflet du reflétant. Seulement, il faut noter : 1° que la réflexion comme témoin ne saurait avoir son être de témoin que dans et par l'apparence, c'est-à-dire qu'il est profondément atteint dans son être par sa réflexivité et que, en tant que tel, il ne peut jamais atteindre à la « Selbstständigkeit » qu'il vise, puisqu'il tire son être de sa fonction et sa fonction du pour-soi réfléchi ; 2° que le réfléchi est profondément altéré par la réflexion, en ce sens qu'il est conscience (de) soi comme conscience réfléchie *de* tel ou tel phénomène transcendant. Il se sait regardé ; il ne saurait mieux se comparer, pour user d'une image sensible, qu'à un homme qui écrit, courbé sur une table et qui, tout en écrivant, sait qu'il est observé par quelqu'un qui se tient derrière lui. Il a donc, en quelque sorte, déjà conscience (de) lui-même comme ayant un *dehors* ou, plutôt, l'ébauche d'un *dehors*, c'est-à-dire qu'il se fait lui-même objet pour… en sorte que son sens de réfléchi est inséparable du réflexif, existe là-bas, à distance de lui dans la conscience qui le réfléchit. En ce sens, il ne possède pas plus la « Selbstständigkeit » que le réflexif lui-même. Husserl nous dit que le réfléchi « se donne comme ayant été là avant la réflexion ». Mais nous ne devons pas nous y tromper : la « Selbstständigkeit » de l'irréfléchi en tant qu'irréfléchi, par rapport à toute réflexion possible,

ne passe pas dans le phénomène de réflexion, puisque, précisément, le phénomène perd son caractère d'irréfléchi. Devenir réfléchie, pour une conscience, c'est subir une modification profonde en son être et perdre précisément la « Selbstständigkeit » qu'elle possédait en tant que quasi-totalité « reflétée-reflétante ». Enfin, dans la mesure où un néant sépare le réfléchi du réflexif, ce néant qui ne peut tirer son être de lui-même doit « être été ». Entendons par là que seule une structure d'être unitaire peut être son propre néant, sous forme d'*avoir à l'être.* Ni le réflexif, en effet, ni le réfléchi ne peuvent décréter ce néant séparateur. Mais la réflexion est *un être*, tout comme le pour-soi irréfléchi, non une addition d'être, *un être qui a à être son propre néant* ; ce n'est pas l'apparition d'une conscience neuve dirigée sur le pour-soi, c'est une modification intrastructurale que le pour-soi réalise en soi, en un mot, c'est le pour-soi lui-même qui se fait exister sur le mode réflexif-réfléchi au lieu d'être simplement sur le mode reflet-reflétant, ce nouveau mode d'être laissant d'ailleurs subsister le mode reflet-reflétant, à titre de structure interne primaire. Celui qui réfléchit sur moi, ce n'est pas je ne sais quel pur regard intemporel, c'est moi, moi qui dure, engagé dans le circuit de mon ipséité, en danger dans le monde, avec mon historicité. Simplement, cette historicité et cet être dans le monde et ce circuit d'ipséité, le pour-soi que je suis les vit sur le mode du dédoublement réflexif.

Nous l'avons vu, le réflexif est séparé du réfléchi par un néant. Ainsi, le phénomène de réflexion est une néantisation du pour-soi qui ne lui vient pas du dehors, mais qu'il *a à être.* D'où peut venir cette néantisation plus poussée ? Quelle peut en être la motivation ?

Dans le surgissement du pour-soi comme présence à l'être, il y a une dispersion originelle : le pour-soi se perd dehors, auprès de l'en-soi et dans les trois ek-stases temporelles. Il est hors de lui-même et, au plus intime de soi, cet être-pour-soi est ek-statique puisqu'il doit chercher son être ailleurs, dans le reflétant s'il se fait reflet, dans le reflet s'il se pose comme reflétant. Le surgissement du pour-soi entérine l'échec de l'en-soi qui n'a pu être son propre fondement. La réflexion demeure une possibilité permanente du pour-soi comme tentative de reprise d'être. Par la réflexion, le pour-soi qui se perd hors de lui tente de s'intérioriser dans son être, c'est un deuxième effort pour se fonder ; il s'agit, pour lui, *d'être pour soi même ce qu'il est.* Si, en effet, la quasi-dualité reflet-reflétant était ramassée en une totalité pour un témoin qui serait elle-même, elle serait à ses propres yeux ce qu'elle est. Il s'agit, en somme, de surmonter l'être qui se fuit en étant ce qu'il est sur le mode de n'être pas et qui s'écoule en étant son propre écoulement, qui fuit entre ses propres doigts, et d'en faire un *donné*, un donné qui, enfin, *est ce qu'il est* ; il s'agit de ramasser en

l'unité d'un regard cette totalité inachevée qui n'est achevée que parce qu'elle est à elle-même son inachèvement, de s'échapper de la sphère du perpétuel renvoi qui a à être à soi-même renvoi et, précisément parce qu'on s'est évadé des mailles de ce renvoi, de le *faire être* comme renvoi *vu*, c'est-à-dire comme renvoi qui est ce qu'il est. Mais, en même temps, il faut que cet être qui se reprend et se fonde comme donné, c'est-à-dire qui se confère la contingence de l'être pour la sauver en la fondant, soit lui-même ce qu'il reprend et fonde, ce qu'il sauve de l'éparpillement ek-statique. La motivation de la réflexion consiste en une double tentative simultanée d'objectivation et d'intériorisation. Etre à soi-même comme l'objet-en-soi dans l'unité absolue de l'intériorisation, voilà ce que l'être-réflexion a à être.

Cet effort, pour être à soi-même son propre fondement, pour reprendre et dominer sa propre fuite en intériorité, pour *être* enfin cette fuite, au lieu de la temporaliser comme fuite qui se fuit, doit aboutir à un échec, et c'est précisément cet échec qui est la réflexion. En effet, cet être qui se perd, c'est *lui-même* qui a à le reprendre et il doit être cette reprise sur le mode d'être qui est le sien, c'est-à-dire sur le mode du pour-soi, donc de la fuite. C'est *en tant que pour-soi* que le pour-soi tentera d'être ce qu'il est, ou, si l'on préfère, il sera *pour soi* ce qu'il est-pour-soi. Ainsi, la réflexion ou tentative de reprendre le pour-soi par retournement sur soi aboutit à l'apparition du pour-soi pour le pour-soi. L'être qui veut fonder dans l'être n'est lui-même fondement que de son propre néant. L'ensemble demeure donc en-soi néantisé. Et, en même temps, le retournement de l'être sur soi ne peut que faire apparaître une *distance* entre ce qui se retourne et ce sur quoi il y a retournement. Ce retournement sur soi est arrachement à soi pour se retourner. C'est ce retournement qui fait apparaître le néant réflexif. Car la nécessité de structure du pour-soi exige qu'il ne puisse être récupéré dans son être que par un être qui existe lui-même sans forme de pour-soi. Ainsi, l'être qui opère la reprise doit se constituer sur le mode du pour-soi et l'être qui doit être repris doit exister comme pour-soi. Et ces deux êtres doivent être le *même être*, mais précisément, en tant qu'il *se* reprend, il fait exister entre soi et soi, dans l'unité de l'être, une distance absolue. Ce phénomène de réflexion est une possibilité permanente du pour-soi, parce que la scissiparité réflexive est en puissance dans le pour-soi réfléchi : il suffit, en effet, que le pour-soi reflétant se pose *pour lui* comme témoin *du* reflet et que le pour-soi reflet se pose *pour lui* comme reflet de ce reflétant. Ainsi, la réflexion, comme effort de récupération d'un pour-soi par un pour-soi qu'il est sur le mode du n'être-pas, est un stade de néantisation intermédiaire entre l'existence du pour-soi pur et simple et l'existence *pour autrui* comme acte de récupération d'un

pour-soi par un pour-soi qu'il n'est pas sur le mode du n'être-pas[1].

La réflexion ainsi décrite peut-elle être limitée dans ses droits et dans sa portée par le fait que le pour-soi se temporalise ? Nous ne le croyons pas.

Il convient de distinguer deux espèces de réflexion, si nous voulons saisir le phénomène réflexif dans ses rapports avec la temporalité : la réflexion peut être pure ou impure. La réflexion pure, simple présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi, est à la fois la forme originelle de la réflexion et sa forme idéale ; celle sur le fondement de laquelle paraît la réflexion impure et celle aussi qui n'est jamais *donnée* d'abord, celle qu'il faut gagner par une sorte de *catharsis*. La réflexion impure ou complice, dont nous parlerons plus loin, enveloppe la réflexion pure, mais la dépasse parce qu'elle étend ses prétentions plus loin.

Quels sont les titres et les droits de la réflexion pure à l'évidence ? C'est évidemment que le réflexif *est* le réfléchi. Sorti de là, nous n'aurions aucun moyen de légitimer la réflexion. Mais le réflexif *est* le réfléchi en toute immanence, quoique sous la forme du « ne-pas-être-en-soi ». C'est ce que montre bien le fait que le réfléchi n'est pas tout à fait objet, mais *quasi-objet* pour la réflexion. En effet, la conscience réfléchie ne se livre pas encore comme un *dehors* à la réflexion, c'est-à-dire comme un être sur lequel on peut « prendre un point de vue », par rapport auquel on peut réaliser un recul, accroître ou diminuer la distance qui en sépare. Pour que la conscience réfléchie soit « vue du dehors », et pour que la réflexion puisse s'orienter par rapport à elle, il faudrait que le réflexif ne fût pas le réfléchi, sur le mode de n'être pas ce qu'il n'est pas : cette scissiparité ne sera réalisée que dans l'existence pour *autrui*. La réflexion est une connaissance, cela n'est pas douteux, elle est pourvue d'un caractère positionnel ; elle affirme la conscience réfléchie. Mais toute affirmation, nous le verrons bientôt, est conditionnée par une négation : affirmer *cet* objet, c'est nier simultanément que je sois cet objet. Connaître, c'est *se faire* autre. Or, précisément, le réflexif ne peut se faire tout à fait autre que le réfléchi, puisqu'il *est-pour-être* le réfléchi. Son affirmation est arrêtée en chemin, parce que sa négation ne se réalise pas entièrement. Il ne se détache donc pas tout à fait du réfléchi et ne peut pas l'embrasser « d'un point de vue ». Sa connaissance est totalitaire, c'est une intuition fulgurante et sans relief, sans point de départ ni point d'arrivée. Tout est donné à la fois dans une sorte de proximité

1. Nous retrouvons ici cette « scission de l'égal à soi même », dont Hegel fait le propre de la conscience. Mais cette scission, au lieu de conduire, comme dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, à une intégration plus haute, ne fait que creuser plus profondément et plus irrémédiablement le néant qui sépare la conscience de soi. La conscience est hégélienne, mais c'est sa plus grande illusion.

absolue. Ce que nous nommons ordinairement *connaître* suppose des reliefs, des plans, un ordre, une hiérarchie. Même les essences mathématiques se découvrent à nous avec une orientation par rapport à d'autres vérités, à certaines conséquences; elles ne se dévoilent jamais avec toutes leurs caractéristiques à la fois. Mais la réflexion qui nous livre le réfléchi non comme un donné, mais comme l'être que nous avons à être, dans une indistinction sans point de vue, est une connaissance débordée par elle-même et sans explication. En même temps, elle n'est jamais surprise par elle-même, elle ne nous *apprend* rien, elle *pose* seulement. Dans la connaissance d'un objet transcendant, en effet, il y a *dévoilement* de l'objet, et l'objet dévoilé peut nous décevoir ou nous étonner. Mais dans le dévoilement réflexif, il y a position d'un être qui était déjà dévoilement dans son être. La réflexion se borne à faire exister pour soi ce dévoilement; l'être dévoilé ne se révèle pas comme un donné, mais avec le caractère du « déjà dévoilé ». La réflexion est *reconnaissance* plutôt que connaissance. Elle implique une compréhension pré-réflexive de ce qu'elle veut récupérer comme motivation originelle de la récupération.

Mais si le réflexif *est* le réfléchi, si cette unité d'être fonde et limite les droits de la réflexion, il convient d'ajouter que le réfléchi lui-même *est* son passé et son avenir. Il ne fait donc pas de doute que le réflexif, quoique débordé perpétuellement par la totalité du réfléchi qu'il est sur le mode du n'être pas, étend ses droits d'apodicticité à cette totalité même qu'il est. Ainsi, la conquête réflexive de Descartes, le *cogito*, ne doit pas être limitée à l'instant infinitésimal. C'est ce qu'on pouvait conclure, d'ailleurs, du fait que la *pensée* est un acte qui engage le passé et se fait préesquisser par l'avenir. Je *doute* donc je suis, dit Descartes. Mais que resterait-il du doute méthodique, si on pouvait le limiter à l'instant? Une suspension de jugement, peut-être. Mais une suspension de jugement n'est pas un doute, elle n'en est qu'une structure nécessaire. Pour qu'il y ait doute, il faut que cette suspension soit motivée par l'insuffisance des raisons d'affirmer ou de nier — ce qui renvoie au passé — et qu'elle soit maintenue délibérément jusqu'à l'intervention d'éléments nouveaux, ce qui est déjà projet de l'avenir. Le doute paraît sur le fond d'une compréhension préontologique du *connaître* et d'exigences concernant le vrai. Cette compréhension et ces exigences qui donnent au doute toute sa signification, engagent la totalité de la réalité-humaine et son être dans le monde, elles supposent l'existence d'un *objet* de connaissance et de doute, c'est-à-dire d'une permanence transcendante dans le temps universel; c'est donc une *conduite* liée que le doute, une conduite qui représente un des modes de l'être-dans-le-monde de la réalité-humaine. Se découvrir doutant, c'est déjà être en avant de soi-même dans le futur qui recèle le but, la cessation et la signification de ce doute, en arrière de soi dans le passé qui recèle les motivations

constituantes du doute et ses phases, hors de soi dans le monde comme présence à l'objet dont on doute. Les mêmes remarques s'appliqueraient à n'importe quelle constatation réflexive : je lis, je rêve, je perçois, j'agis. Ou bien elles doivent nous conduire à refuser l'évidence apodictique à la réflexion : alors la connaissance originelle que j'ai de moi s'effondre dans le probable, mon existence même n'est qu'une probabilité, car mon être-dans-l'instant n'est pas un être, — ou bien il faut étendre les droits de la réflexion à la totalité humaine, c'est-à-dire au passé, à l'avenir, à la présence, à l'objet. Or, si nous avons vu juste, la réflexion, c'est le pour-soi qui cherche à se reprendre lui-même comme totalité en perpétuel inachèvement. C'est l'affirmation du dévoilement de l'être qui est à lui-même son propre dévoilement. Comme le pour-soi se temporalise, il en résulte : 1° que la réflexion, comme mode d'être du pour-soi, doit être comme temporalisation et qu'elle est elle-même son passé et son avenir ; 2° qu'elle étend, par nature, ses droits et sa certitude jusqu'aux possibilités que je *suis* et jusqu'au passé que j'*étais*. Le réflexif n'est pas saisie d'un réfléchi instantané, mais il n'est pas lui-même instantanéité. Cela ne signifie pas que le réflexif connaisse *avec* son futur, le futur du réfléchi, *avec* son passé, le passé de la conscience à connaître. C'est, au contraire, par le futur et le passé que le réflexif et le réfléchi se distinguent dans l'unité de leur être. Le futur du réflexif, en effet, est l'ensemble des possibilités propres que le réflexif a à être comme réflexif. En tant que tel, il ne saurait envelopper une conscience du futur réfléchi. Les mêmes remarques vaudraient pour le passé réflexif, encore que celui-ci se fonde, finalement, dans le passé du pour-soi originel. Mais la réflexion, si elle tire sa signification de son avenir et de son passé, est déjà, en tant que présence fuyante à une fuite, ek-statiquement tout au long de cette fuite. Autrement dit, le pour-soi qui se fait exister sur le mode du dédoublement réflexif, en tant que pour-soi, tire son sens de ses possibilités et de son avenir ; en ce sens, la réflexion est un phénomène diasporique ; mais, en tant que *présence à soi*, il est présence présente à toutes ses dimensions ek-statiques. Reste à expliquer, dira-t-on, pourquoi cette réflexion, prétendue apodictique, peut commettre tant d'erreurs touchant précisément ce passé que vous lui donnez le droit de connaître. Je réponds qu'elle n'en commet aucune dans la mesure exacte où elle saisit le passé comme ce qui hante le présent sous forme non thématique. Lorsque je dis : « Je lis, je doute, j'espère, etc. », nous l'avons montré, je déborde de loin mon présent vers le passé. Or, en aucun de ces cas, je ne puis me tromper. L'apodicticité de la réflexion ne fait pas de doute, dans la mesure où elle saisit le passé tout juste comme il est pour la conscience réfléchie qui a à l'être. Si, d'autre part, je puis commettre mainte erreur en me rappelant, sur le mode réflexif, mes sentiments ou mes idées passés, c'est que je suis sur le

plan de la mémoire : à ce moment-là, je ne *suis* plus mon passé, mais je le thématise. Nous n'avons plus affaire alors à l'acte réflexif.

Ainsi, la réflexion est conscience *des trois* dimensions ek-statiques. Elle est conscience non-thétique (d') écoulement et conscience thétique *de* durée. Pour elle, le passé et le présent du réfléchi se mettent à exister comme des *quasi dehors*, en ce sens qu'ils ne sont pas seulement retenus dans l'unité d'un pour-soi qui épuise leur être en ayant à l'être mais aussi *pour* un pour-soi qui est séparé d'eux par un néant, pour un pour-soi qui, bien qu'existant avec eux dans l'unité d'un être, n'a pas à être leur être. Par elle aussi, l'écoulement tend à *être* comme un dehors esquissé dans l'immanence. Mais la réflexion pure ne découvre encore la temporalité que dans sa non-substantialité originelle, dans son refus d'être en-soi, elle découvre les possibles *en tant que possibles*, allégés par la liberté du pour-soi, elle dévoile le présent comme transcendant, et si le passé lui apparaît comme en-soi, encore est-ce sur le fondement de la présence. Enfin, elle découvre le pour-soi dans sa totalité détotalisée en tant que l'individualité incomparable qu'elle *est elle même* sur le mode d'avoir à l'être ; elle le découvre comme le « réfléchi », par excellence, l'être qui n'est jamais que comme *soi* et qui est toujours ce « soi » à distance de lui-même, dans l'avenir, dans le passé, dans le monde. La réflexion saisit donc la temporalité en tant qu'elle se dévoile comme le mode d'être unique et incomparable d'une ipséité, c'est-à-dire comme historicité.

Mais la durée psychologique que nous connaissons et dont nous faisons quotidiennement usage, en tant que successions de formes temporelles organisées, est à l'opposé de l'historicité. C'est, en effet, le tissu concret d'unités psychiques d'écoulement. Cette joie, par exemple, est une forme organisée qui paraît après une tristesse et, auparavant, il y a eu cette humiliation que j'ai éprouvée hier. C'est entre ces unités d'écoulement, qualités, états, actes, que s'établissent communément les relations d'avant et d'après, et ce sont ces unités qui peuvent même servir à *dater*. Ainsi, la conscience réflexive de l'homme-dans-le-monde se trouve, dans son existence quotidienne, en face d'objets psychiques, qui sont ce qu'ils sont, qui paraissent sur la trame continue de notre temporalité comme des dessins et des motifs sur une tapisserie et qui se succèdent à la façon des choses du monde dans le temps universel, c'est-à-dire en se remplaçant sans entretenir entre eux d'autres relations que des relations purement externes de succession. On parle d'une joie que *j'ai* ou que *j'ai eue*, on dit que c'est *ma* joie comme si j'en étais le support et qu'elle se détachait de moi comme les modes finis chez Spinoza se détachent sur le fond de l'attribut. On dit même que *j'éprouve* cette joie, comme si elle venait s'imprimer comme un sceau sur le tissu de ma temporalisation ou, mieux encore, comme si la présence en moi de ces sentiments, de ces idées, de ces états était une sorte de *visitation*.

Nous ne saurions appeler illusion cette durée psychique constituée par l'écoulement concret d'organisations autonomes, c'est-à-dire, en somme, par la succession de *faits* psychiques, de *faits* de conscience : c'est leur réalité, en effet, qui fait l'objet de la psychologie; pratiquement, c'est au niveau du fait psychique que s'établissent les rapports concrets entre les hommes, revendications, jalousies, rancunes, suggestions, luttes, ruses, etc. Pourtant, il n'est pas concevable que le pour-soi irréfléchi qui s'historialise dans son surgissement *soit lui même* ces qualités, ces états et ces actes. Son unité d'être s'effondrerait en multiplicité d'existants extérieurs les uns aux autres, le problème ontologique de la temporalité réapparaîtrait et, cette fois, nous nous serions ôté les moyens de le résoudre, car, s'il est possible au pour-soi d'être son propre passé, il serait absurde d'exiger de ma joie qu'elle fût la tristesse qui l'a précédée, même sur le mode du « n'être-pas ». Les psychologues donnent une représentation dégradée de cette existence ek-statique lorsqu'ils affirment que les faits psychiques sont relatifs les uns aux autres et que le coup de tonnerre entendu après un long silence est appréhendé comme « coup-de-tonnerre-après-un-long-silence ». C'est fort bien fait, mais ils se sont interdit d'expliquer cette relativité dans la succession en lui ôtant tout fondement ontologique. En fait, si l'on saisit le pour-soi dans son historicité, la durée psychique s'évanouit, les états, les qualités et les actes disparaissent pour laisser la place à l'être-pour-soi en tant que tel, qui n'est que comme l'individualité unique dont le processus d'historialisation est indivisible. C'est lui qui s'écoule, qui s'appelle du fond de l'avenir, qui s'alourdit du passé qu'il était, c'est lui qui historialise son ipséité et nous savons qu'il est, sur le mode primaire ou irréfléchi, conscience du monde et non *de* soi. Ainsi, les qualités, les états ne sauraient être des êtres dans son être (au sens où l'unité d'écoulement *joie* serait « contenu » ou « fait » de conscience), il n'existe de lui que des colorations internes non positionnelles qui ne sont autres que lui-même, en tant qu'il est pour-soi et qui ne peuvent être appréhendées en dehors de lui.

Nous voici donc en présence de deux temporalités : la temporalité originelle, dont nous *sommes* la temporalisation, et la temporalité psychique qui apparaît à la fois comme incompatible avec le mode d'être de notre être et comme une réalité intersubjective, objet de science, but des actions humaines (au sens, par exemple, où je mets tout en œuvre pour « me faire aimer » d'Anny, pour lui « *donner de l'amour* pour moi »). Cette temporalité psychique, évidemment *dérivée*, ne peut procéder directement de la temporalité originelle; celle-ci ne constitue rien d'autre qu'elle-même. Quant à la temporalité psychique, elle est incapable de *se* constituer, car elle n'est qu'un ordre successif de faits. D'ailleurs, la temporalité psychique ne saurait apparaître au pour-soi irréfléchi qui est pure présence ek-statique au

monde : c'est à la réflexion qu'elle se dévoile, c'est la réflexion qui doit la constituer. Mais comment la réflexion le pourrait-elle, si elle est pure et simple découverte de l'historicité qu'elle est ?

C'est ici qu'il faut distinguer la réflexion pure de la réflexion impure ou constituante : car c'est la réflexion impure qui constitue la succession des faits psychiques ou *psychè*. Et ce qui se donne premièrement dans la vie quotidienne, c'est la réflexion impure ou constituante, encore qu'elle enveloppe en elle la réflexion pure comme sa structure originelle. Mais celle-ci ne peut être atteinte que par suite d'une modification qu'elle opère sur elle-même et qui est en forme de *catharsis*. Ce n'est pas ici le lieu de décrire la motivation et la structure de cette *catharsis*. Ce qui nous importe, c'est la description de la réflexion impure en tant qu'elle est constitution et dévoilement de la temporalité psychique.

La réflexion, nous l'avons vu, est un type d'être où le pour-soi est pour être à lui-même ce qu'il est. La réflexion n'est donc pas un surgissement capricieux dans la pure indifférence d'être, mais elle se produit dans la perspective d'un *pour*. Nous avons vu ici même, en effet, que le pour-soi est l'être qui, dans son être, est fondement d'un pour. La signification de la réflexion est donc son être-pour. En particulier, le réflexif est le réfléchi se néantisant lui-même *pour* se récupérer. En ce sens, le réflexif, en tant qu'il a à être le réfléchi, s'échappe du pour-soi qu'il est comme réflexif sous forme « d'avoir à l'être ». Mais si c'était seulement pour être le réfléchi qu'il a à être, il échapperait au pour-soi pour le retrouver ; partout, et de quelque manière qu'il s'affecte, le pour-soi est condamné à être-pour-soi. C'est bien là, en effet, ce que découvre la réflexion pure. Mais la réflexion impure, qui est le mouvement réflexif premier et spontané (mais non *originel*), est-pour-être le réfléchi comme en-soi. Sa motivation est en elle-même dans un double mouvement — que nous avons décrit — d'intériorisation et d'objectivation : saisir le réfléchi comme en-soi pour se faire être cet en-soi qu'on saisit. La réflexion impure n'est donc saisie du réfléchi comme tel que dans un circuit d'ipséité où elle se tient en rapport immédiat avec un en-soi qu'elle a à être. Mais d'autre part cet en-soi qu'elle a à être, c'est le *réfléchi* en tant que le réflexif tente de l'appréhender comme étant en-soi. Cela signifie qu'il existe trois formes dans la réflexion impure : le réflexif, le réfléchi et un en-soi que le réflexif a à être en tant que cet en-soi serait le réfléchi et qui n'est autre que le *pour* du phénomène réflexif. Cet en-soi est préesquissé derrière le réfléchi-pour-soi par une réflexion qui traverse le réfléchi pour le reprendre et le fonder, il est comme la projection dans l'en-soi du réfléchi-pour-soi, en tant que signification : son être n'est point d'être mais d'*être-été*, comme le néant. Il est le réfléchi en tant qu'objet pur pour le réflexif. Dès que la réflexion prend un point de vue sur le réflexif, dès qu'elle sort de cette

intuition fulgurante et sans relief où le réfléchi se donne sans point de vue au réflexif, dès qu'elle se pose comme *n'étant pas* le réfléchi et qu'elle détermine ce *qu'il est*, la réflexion fait apparaître un en-soi susceptible d'être déterminé, qualifié, derrière le réfléchi. Cet en-soi transcendant ou ombre portée du réfléchi dans l'être, il est ce que le réflexif *a à être* en tant qu'il est ce que le réfléchi *est*. Il ne se confond nullement avec la *valeur* du réfléchi, qui se donne à la réflexion dans l'intuition totalitaire et indifférenciée — ni avec la *valeur* qui hante le réflexif comme absence non-thétique et comme le *pour* de la conscience réflexive, en tant qu'elle est conscience non positionnelle (de) soi. C'est l'objet nécessaire de toute réflexion ; il suffit, pour qu'il surgisse, que la réflexion envisage le réfléchi comme objet : c'est la décision même par laquelle la réflexion se détermine à considérer le réfléchi comme objet qui fait apparaître l'en-soi comme objectivation transcendante du réfléchi. Et l'acte par lequel la réflexion se détermine à prendre le réfléchi comme objet est, en lui-même : 1° position du réflexif comme *n'étant pas* le réfléchi, 2° prise de point de vue par rapport au réfléchi. En réalité, d'ailleurs, ces deux moments ne font qu'un puisque la négation concrète que le réflexif se fait être par rapport au réfléchi se manifeste précisément *dans et par* le fait de prendre un point de vue. L'acte objectivant, on le voit, est dans le strict prolongement du dédoublement réflexif, puisque ce dédoublement se fait par approfondissement du néant qui sépare le reflet du reflétant. L'objectivation reprend le mouvement réflexif comme n'étant pas le réfléchi *pour* que le réfléchi paraisse comme objet pour le réflexif. Seulement cette réflexion est de mauvaise foi car si elle paraît trancher le lien qui unit le réfléchi au réflexif, si elle semble déclarer que le réflexif *n'est pas* le réfléchi sur le mode de n'être pas ce qu'on n'est pas, alors que dans le surgissement réflexif originel le réflexif n'est pas le réflechi sur le mode de n'être pas ce qu'on est, c'est *pour* reprendre ensuite l'affirmation d'identité et affirmer de cet en-soi que « je *le* suis ». En un mot la réflexion est de mauvaise foi en tant qu'elle se constitue comme dévoilement de *l'objet que je me suis*. Mais en second lieu cette néantisation plus radicale n'est pas un événement réel et métaphysique : l'événement réel, le troisième procès de néantisation, c'est le *pour-autrui*. La réflexion impure est un effort avorté du pour-soi pour *être autrui* en *restant soi*. L'objet transcendant apparu derrière le pour-soi réfléchi est le seul être dont le réflexif puisse, en ce sens, dire qu'il *ne l'est pas*. Mais c'est une ombre d'être. Il est été et le réflexif a à l'être pour ne l'être pas. C'est cette ombre d'être, corrélatif nécessaire et constant de la réflexion impure, que le psychologue étudie sous le nom de *fait psychique*. Le fait psychique est donc l'ombre du réfléchi en tant que le réflexif a à l'être ek-statiquement sur le mode du n'être-pas. Ainsi la réflexion est impure lorsqu'elle se donne comme « intuition du

pour-soi en en-soi » ; ce qui se dévoile à elle n'est pas l'historicité temporelle et non substantielle du réfléchi ; c'est, par delà ce réfléchi, la substantialité même de formes organisées d'écoulement. L'unité de ces êtres virtuels se nomme *la vie psychique* ou *psychè*, en-soi virtuel et transcendant qui sous-tend la temporalisation du pour-soi. La reflexion pure n'est jamais qu'une quasi-connaissance ; mais de la Psychè seule il peut y avoir connaissance réflexive. On retrouvera, naturellement, dans chaque objet psychique, les caractères du réfléchi réel, mais dégradés en en-soi. C'est ce dont une brève description *a priori* de la *psychè* nous permettra de nous rendre compte.

1° Par *psychè* nous entendons l'*Ego*, ses états, ses qualités et ses actes. L'*Ego* sous la double forme grammaticale du Je et du Moi représente notre *personne*, en tant qu'unité psychique transcendante. Nous l'avons décrit ailleurs. C'est en tant qu'*Ego* que nous sommes sujets de fait et sujets de droit, actifs et passifs, agents volontaires, objets possibles d'un jugement de valeur ou de responsabilité.

Les qualités de l'*Ego* représentent l'ensemble des virtualités, latences, puissances qui constituent notre caractère et nos habitudes (au sens grec de ἕξις). C'est une « qualité » d'être coléreux, travailleur, jaloux, ambitieux, sensuel, etc. Mais il faut reconnaître aussi des qualités d'une autre sorte qui ont notre histoire pour origine et que nous appellerons *habitudes* : je peux être *vieilli*, *las*, *aigri*, diminué, en progrès, je peux m'apparaître comme « ayant acquis de l'assurance à la suite d'un succès » ou au contraire comme « ayant contracté peu à peu des goûts et des habitudes, une sexualité de malade » (à la suite d'une longue maladie).

Les *états* se donnent, en opposition avec les qualités qui existent « en puissance », comme existant en acte. La haine, l'amour, la jalousie sont des états. Une maladie, en tant qu'elle est saisie par le malade comme réalité psychophysiologique, est un état. De la même façon, nombre de caractéristiques qui s'attachent de l'extérieur à ma personne peuvent, en tant que je les vis, devenir des *états* : l'absence (par rapport à telle personne définie), l'exil, le déshonneur, le triomphe sont des états. On voit ce qui distingue la qualité de l'état : après ma colère d'hier, mon « irascibilité » survit comme simple disposition latente à me mettre en colère. Au contraire, après l'action de Pierre et le ressentiment que j'en ai éprouvé, ma haine survit comme une réalité *actuelle*, bien que ma pensée soit présentement occupée d'un autre objet. La qualité, en outre, est une disposition d'esprit innée ou acquise qui contribue à *qualifier* ma personne. L'état, au contraire, est beaucoup plus accidentel et contingent : c'est *quelque chose qui m'arrive*. Il existe cependant des intermédiaires entre états et qualités : par exemple, la haine de Pozzo di Borgo pour Napoléon, bien qu'existant en fait et représentant un rapport affectif

contingent entre Pozzo et Napoléon Ier, était constitutive de la *personne* Pozzo.

Par *actes* il faut entendre toute activité synthétique de la personne, c'est-à-dire toute disposition de moyens en vue de fins, non en tant que le pour-soi est ses propres possibilités, mais en tant que l'acte représente une synthèse psychique transcendante qu'il doit vivre. Par exemple, l'entraînement du boxeur est un acte parce qu'il déborde et soutient le pour-soi qui, par ailleurs, se réalise dans et par cet entraînement. Il en est de même pour la quête du savant, pour le travail de l'artiste, pour la campagne électorale du politicien. Dans tous les cas l'acte comme être psychique représente une existence transcendante et la face objective du rapport du pour-soi avec le monde.

2° Le « Psychique » se donne uniquement à une catégorie spéciale d'actes cognitifs : les actes du pour-soi réflexif. Sur le plan irréfléchi, en effet, le pour-soi est ses propres possibilités sur le mode non-thétique et comme ses possibilités sont présences possibles au monde par delà l'état donné du monde, ce qui se révèle thétiquement mais non thématiquement à travers elles, c'est un état du monde synthétiquement lié à l'état donné. En conséquence les modifications à apporter au monde se donnent thétiquement dans les choses présentes comme des potentialités objectives qui ont à se réaliser en empruntant notre corps comme instrument de leur réalisation. C'est ainsi que l'homme en colère voit sur le visage de son interlocuteur la qualité objective d'appeler un coup de poing. D'où l'expression de « tête à gifles », de « menton qui attire les coups », etc. Notre corps apparaît seulement ici comme un médium en transe. C'est par lui qu'a à se réaliser une certaine potentialité des choses (boisson-devant-être-bue, secours-devant-être-porté, bête-nuisible-devant-être-écrasée, etc.), la réflexion surgissant sur ces entrefaites saisit la relation ontologique du pour-soi à ses possibles mais en tant qu'*objet*. Ainsi surgit *l'acte*, comme objet virtuel de la conscience réflexive. Il m'est donc impossible d'avoir en même temps et sur le même plan conscience *de* Pierre et *de* mon amitié pour lui : ces deux existences sont toujours séparées par une épaisseur de pour-soi. Et ce pour-soi lui-même est une réalité cachée : dans le cas de la conscience non réfléchie, il est mais non-thétiquement et il s'efface devant l'objet du monde et ses potentialités. Dans le cas du surgissement réflexif il est dépassé vers l'objet virtuel que le réflexif a à être. Seule une conscience réflexive *pure* peut découvrir le pour-soi réfléchi dans sa réalité. Nous nommons *psychè* la totalité organisée de ces existants qui font un cortège permanent à la réflexion impure et qui sont l'objet naturel des recherches *psychologiques*.

3° Les objets, quoique virtuels, ne sont pas des abstraits, ils ne sont pas visés à vide par le réflexif mais ils se donnent comme l'en-soi

concret que le réflexif a à être par delà le réfléchi. Nous appellerons *évidence* la présence immédiate et « en personne » de la haine, de l'exil, du doute méthodique au pour-soi réflexif. Que cette présence existe, il suffit pour s'en convaincre de se rappeler les cas de notre expérience personnelle où nous avons essayé de nous rappeler un amour mort, une certaine atmosphère intellectuelle que nous avons vécue autrefois. Dans ces différents cas nous avions nettement conscience de viser *à vide* ces différents objets. Nous pouvions en former des concepts particuliers, en tenter une description littéraire, mais nous savions qu'ils n'étaient pas là. Pareillement il y a des périodes d'intermittence pour un amour vivant, pendant lesquelles nous *savons* que nous aimons mais nous ne le *sentons* point. Ces « intermittences du cœur » ont été fort bien décrites par Proust. Par contre il est possible de saisir à plein un amour, de le contempler. Mais il faut pour cela un mode d'être particulier du pour-soi réfléchi : c'est *à travers* ma sympathie du moment devenue le réfléchi d'une conscience réflexive, que je puis appréhender mon amitié pour Pierre. En un mot il n'est pas d'autre moyen de présentifier ces qualités, ces états ou ces actes que de les appréhender à travers une conscience réfléchie dont ils sont l'ombre portée et l'objectivation dans l'en-soi.

Mais cette possibilité de présentifier un amour prouve mieux que tous les arguments la transcendance du psychique. Quand je découvre brusquement, quand je *vois* mon amour, je saisis du même coup qu'il est *devant* la conscience. Je puis prendre des points de vue sur lui, le juger, je ne suis pas engagé en lui comme le réflexif dans le réfléchi. De ce fait même, je l'appréhende comme *n'étant pas* du pour-soi. Il est infiniment plus lourd, plus opaque, plus consistant que cette transparence absolue. C'est pourquoi *l'évidence* avec laquelle le psychique se donne à l'intuition de la réflexion impure n'est pas apodictique. Il y a décalage en effet entre le futur du pour-soi réfléchi qui est constamment rongé et allégé par ma liberté et le futur dense et menaçant de mon amour qui lui donne précisément son sens d'*amour*. Si je ne saisissais pas en effet dans l'objet psychique son futur d'amour comme arrêté, serait-ce encore un amour ? Ne tomberait-il pas au rang de *caprice* ? Et le caprice lui-même n'engage-t-il pas l'avenir dans la mesure où il se donne comme devant demeurer caprice et ne jamais se changer en amour ? Ainsi le futur toujours néantisé du pour-soi empêche toute détermination en soi du pour-soi comme pour-soi qui aime ou qui hait ; et l'ombre projetée du pour-soi réfléchi possède naturellement un futur dégradé en en-soi et qui fait corps avec elle en déterminant son sens. Mais en corrélation avec la néantisation continuelle de futurs réfléchis, l'ensemble psychique organisé avec son futur demeure seulement *probable*. Et il ne faut point entendre par là une qualité externe qui viendrait d'une relation avec ma

connaissance et qui pourrait se transformer le cas échéant en certitude, mais une caractéristique ontologique.

4° L'objet psychique, étant l'ombre portée du pour-soi réfléchi, possède en dégradé les caractères de la conscience. En particulier il apparaît comme une totalité achevée et probable là où le pour-soi se fait exister dans l'unité diasporique d'une totalité détotalisée. Cela signifie que le psychique, appréhendé à travers les trois dimensions ek-statiques de la temporalité, apparaît comme constitué par la synthèse d'un Passé, d'un Présent et d'un Avenir. Un amour, une entreprise est l'unité organisée de ces trois dimensions. Il ne suffit pas de dire, en effet, qu'un amour « a » un avenir, comme si le futur était extérieur à l'objet qu'il caractérise : mais l'avenir fait partie de la forme organisée d'écoulement « amour », car c'est son être au futur qui donne à l'amour son sens d'amour. Mais du fait que le psychique est en-soi, son présent ne saurait être fuite ni son avenir possibilité pure. Il y a, dans ces formes d'écoulement, une priorité essentielle du passé, qui est ce que le pour-soi *était* et qui suppose déjà la transformation du pour-soi en en-soi. Le réflexif projette un psychique pourvu des trois dimensions temporelles, mais il constitue ces trois dimensions uniquement avec ce que le réfléchi *était*. Le futur *est* déjà : sinon comment mon amour serait-il amour ? Seulement il n'est pas *donné* encore : c'est un « maintenant » qui n'est pas encore dévoilé. Il perd donc son caractère de *possibilité-que-j'ai-à être* : mon amour, ma joie *n'ont pas à être* leur futur, ils le *sont* dans la tranquille indifférence de la juxtaposition, comme ce stylo est à la fois plume et, là-bas, capuchon. Le présent, pareillement, est saisi dans sa qualité réelle d'*être-là*. Seulement cet être-là est constitué en ayant-été-là. Le présent est déjà tout constitué et armé de pied en cap, c'est un « maintenant » que l'instant apporte et remporte comme un costume tout fait ; c'est une carte qui sort du jeu et qui y rentre. Le passage d'un « maintenant » du futur au présent et du présent au passé ne lui fait subir aucune modification puisque, de toute façon, futur ou non, il est déjà passé. C'est ce que manifeste bien le recours naïf que les psychologues font à l'inconscient pour distinguer les trois « maintenant » du psychique : on appellera *présent*, en effet, le maintenant qui est présent à la conscience. Ceux qui sont passés ou futurs ont exactement les mêmes caractères, mais ils attendent dans les limbes de l'inconscient et, à les prendre dans ce milieu indifférencié, il nous est impossible de discerner en eux le passé du futur : un souvenir qui survit dans l'inconscient est un « maintenant » passé et, à la fois, en tant qu'il attend d'être évoqué, un « maintenant » futur. Ainsi la forme psychique n'est pas « *à être* », elle est déjà *faite* ; elle est déjà tout entière passé, présent, avenir, sur le mode « *a été* ». Il ne s'agit plus, pour les « maintenant » qui la composent, que de subir un à un, avant de retourner au passé, le baptême de la conscience.

Il en résulte qu'en la forme psychique coexistent deux modalités d'être contradictoires, puisque, à la fois, elle est *déjà faite* et qu'elle apparaît dans l'unité cohésive d'un organisme et, à la fois, elle ne peut exister que par une succession de « maintenant » qui tendent chacun à s'isoler en en-soi. Cette joie, par exemple, passe d'un instant à l'autre parce que son futur existe déjà comme aboutissement terminal et sens *donné* de son développement, non comme ce qu'elle a à être, mais ce qu'elle « a été » déjà dans l'avenir.

En effet la cohésion intime du psychique n'est rien autre que l'unité d'être du pour-soi hypostasiée dans l'en-soi. Une haine n'a point de parties : ce n'est pas une somme de conduites et de consciences, mais elle se donne à travers les conduites et les consciences comme l'unité temporelle sans parties de leurs apparitions. Seulement l'unité d'être du pour-soi s'explique par le caractère ek-statique de son être : il a à être en pleine spontanéité ce qu'il sera. Le psychique, au contraire, « est-été ». Cela signifie qu'il est incapable de se déterminer par soi à l'existence. Il est soutenu en face du réflexif par une sorte d'inertie ; et les psychologues ont souvent insisté sur son caractère « pathologique ». C'est en ce sens que Descartes peut parler des « passions de l'âme » ; c'est cette inertie qui fait, bien que le psychique ne soit pas sur le même plan d'être que les existants du monde, qu'il puisse être appréhendé comme en relation avec ces existants. Un amour est donné comme « provoqué » par l'objet aimé. Par suite la cohésion totale de la forme psychique devient inintelligible puisqu'elle n'a pas *à être* cette cohésion, puisqu'elle n'est pas sa propre synthèse, puisque son unité a le caractère d'un donné. Dans la mesure où une haine est une succession donnée de « maintenant » tout faits et inertes, nous trouvons en elle le germe d'une divisibilité à l'infini. Et cependant cette divisibilité est masquée, niée en tant que le psychique est l'objectivation de l'unité ontologique du pour-soi. De là une sorte de cohésion *magique* entre les « maintenant » successifs de la haine, qui ne se donnent comme *parties* que pour nier ensuite leur extériorité. C'est cette ambiguïté que met en lumière la théorie de Bergson sur la conscience qui dure et qui est « multiplicité d'interpénétration ». Ce que Bergson atteint ici, c'est le psychique, non la conscience conçue comme pour-soi. Que signifie « interpénétration », en effet ? Non pas l'absence en droit de toute divisibilité. En effet, pour qu'il y ait interpénétration, il faut qu'il y ait des parties qui s'interpénètrent. Seulement ces parties qui, en droit, devraient retomber dans leur isolement, se coulent les unes dans les autres par une cohésion magique et totalement inexpliquée, et cette fusion totale défie à présent l'analyse. Cette propriété du psychique, Bergson ne songe nullement à la fonder sur une structure absolue du pour-soi : il la constate comme un donné ; c'est une simple « intuition » qui lui révèle que le psychique est une multiplicité intériorisée. Ce qui

accentue encore son caractère d'inertie, de *datum* passif, c'est qu'elle existe sans *être pour* une conscience, thétique ou non. Elle est sans être conscience (d')être, puisque dans l'attitude naturelle, l'homme la méconnaît entièrement et qu'il faut le recours à l'intuition pour la saisir. Ainsi un objet du monde peut-il exister sans être vu et se dévoiler après coup, lorsque nous avons forgé les instruments nécessaires pour le déceler. Les caractères de la durée psychique sont, pour Bergson, un pur fait contingent d'expérience : ils sont ainsi parce qu'on les rencontre ainsi, voilà tout. Ainsi la temporalité psychique est un *datum* inerte, assez voisin de la durée bergsonienne, qui *subit* sa cohésion intime sans la faire, qui est perpétuellement temporalisée sans *se* temporaliser, où l'interpénétration de fait, irrationnelle et magique, d'éléments qui ne *sont* point unis par une relation ek-statique d'être, ne peut se comparer qu'à l'action magique d'envoûtement à distance et dissimule une multiplicité de « maintenant » déjà tout faits. Et ces caractères ne viennent pas d'une erreur de psychologues, d'un défaut de connaissance, ils sont constitutifs de la temporalité psychique, hypostase de la temporalité originelle. L'unité absolue du psychique, en effet, est la projection de l'unité ontologique et ek-statique du pour-soi. Mais comme cette projection se fait dans l'en-soi qui est ce qu'il est dans la proximité sans distance de l'identité, l'unité ek-statique se morcelle en une infinité de « maintenant » qui sont ce qu'ils sont et qui, précisément à cause de cela, tendent à s'isoler dans leur identité-en-soi. Ainsi, participant à la fois de l'en-soi et du pour-soi, la temporalité psychique recèle une contradiction qui ne se surmonte pas. Et cela ne doit pas nous étonner : produite par la réflexion impure, il est naturel qu'elle « *soit étée* » ce qu'elle n'est pas et qu'elle ne soit pas ce qu'elle « est-étée ».

C'est ce que rendra plus sensible encore un examen des relations que les formes psychiques entretiennent les unes avec les autres au sein du temps psychique. Notons tout d'abord que c'est bien l'interpénétration qui régit la liaison des sentiments, par exemple, au sein d'une forme psychique complexe. Chacun connaît ces sentiments d'amitié « nuancés » d'envie, ces haines « pénétrées » malgré tout d'estime, ces camaraderies amoureuses, que les romanciers ont souvent décrits. Il est certain aussi que nous saisissons une amitié nuancée d'envie à la façon d'une tasse de café avec un nuage de lait. Et sans doute cette approximation est-elle grossière. Pourtant, il est certain que l'amitié amoureuse ne se donne pas comme une simple spécification du genre amitié, comme le triangle isocèle est une spécification du genre triangle. L'amitié se donne comme tout entière pénétrée par l'amour tout entier et pourtant elle n'est pas l'amour, elle ne « se fait pas » amour : sinon elle perdrait son autonomie d'amitié. Mais il se constitue un objet inerte et en-soi que le langage a peine à nommer, où l'amour en-soi et autonome s'étend magique-

ment à travers toute l'amitié, comme la jambe s'étend à travers toute la mer dans la *σύγχυσις* stoïcienne.

Mais les processus psychiques impliquent aussi l'action à distance de formes antérieures sur des formes postérieures. Nous ne saurions concevoir cette action à distance sur le mode de la causalité simple qu'on trouve, par exemple, dans la mécanique classique et qui suppose l'existence totalement inerte d'un mobile enfermé dans l'instant ; ni non plus sur celui de la causalité physique, conçue à la façon de Stuart Mill, et qui se définit par la succession constante et inconditionnée de deux états dont chacun, en son être propre, est exclusif de l'autre. En tant que le psychique est objectivation du pour-soi, il possède une spontanéité dégradée, saisie comme qualité interne et donnée de sa forme et d'ailleurs inséparable de sa force cohésive. Il ne saurait donc se donner rigoureusement comme *produit* par la forme antérieure. Mais, d'autre part, cette spontanéité ne saurait se déterminer elle-même à l'existence, puisqu'elle n'est saisie que comme détermination parmi d'autres d'un existant donné. Il s'ensuit que la forme antérieure a à faire naître à distance une forme de même nature qui s'organise spontanément comme forme d'écoulement. Il n'y a pas ici d'être qui *ait à être* son futur et son passé, mais seulement des successions de formes passées, présentes et futures, mais qui existent toutes sur le mode de « l'ayant-été », et qui s'influencent à distance les unes les autres. Cette influence se manifestera soit par pénétration, soit par motivation. Dans le premier cas, le réflexif appréhende comme un seul objet deux objets psychiques qui avaient d'abord été donnés séparément. Il en résulte soit un objet psychique neuf dont chaque caractéristique sera la synthèse des deux autres, soit un objet en lui-même inintelligible qui se donne à la fois comme tout l'un et tout l'autre, sans qu'il y ait altération ni de l'un ni de l'autre. Dans la motivation, au contraire, les deux objets demeurent chacun à sa place. Mais un objet psychique, étant forme organisée et multiplicité d'interpénétration, ne peut agir que tout entier à la fois sur un autre objet tout entier. Il s'ensuit une action totale et à distance par influence magique de l'un sur l'autre. Par exemple, c'est mon humiliation d'hier qui motive tout entière mon humeur de ce matin, etc. Que cette action à distance soit totalement magique et irrationnelle, c'est ce que prouvent, mieux que toute analyse, les efforts vains des psychologues intellectualistes pour la réduire, en restant sur le plan du psychique, à une causalité intelligible par une analyse intellectuelle. C'est ainsi que Proust cherche perpétuellement à retrouver par décomposition intellectualiste dans la succession temporelle des états psychiques des liens de causalité rationnelle entre ces états. Mais au terme de ces analyses, il ne peut nous offrir que des résultats semblables à celui-ci :

« Sitôt que Swann pouvait se représenter (Odette) sans horreur,

qu'il revoyait de la bonté dans son sourire et que *le désir de l'enlever à tout autre n'était plus ajouté par la jalousie à son amour*, cet amour *redevenait* un goût pour les sensations que lui donnait la personne d'Odette, pour le plaisir qu'il avait à admirer comme un spectacle ou à interroger comme un phénomène, le lever d'un de ses regards, la formation d'un de ses sourires, l'émission d'une intonation de sa voix. Et ce plaisir différent de tous les autres *avait fini par créer en lui un besoin d'elle*, qu'elle seule pouvait assouvir par sa présence ou ses lettres... Ainsi, *par le chimisme même de son mal*, après avoir *fait de la jalousie avec son amour*, il recommençait *à fabriquer de la tendresse*, de la pitié pour Odette [1]. »

Ce texte concerne évidemment le psychique. On y voit en effet des sentiments individualisés et séparés par nature, qui agissent les uns sur les autres. Mais Proust cherche à clarifier leurs actions et à les classer, espérant par là rendre intelligibles les alternatives par où Swann doit passer. Il ne se borne pas à décrire les constatations qu'il a pu faire lui-même (le passage par « oscillation » de la jalousie haineuse à l'amour tendre), il veut expliquer ces constatations.

Quels sont les résultats de cette analyse? L'inintelligibilité du psychique est-elle levée? Il est facile de voir que cette réduction un peu arbitraire des grandes formes psychiques à des éléments plus simples accuse, au contraire, l'irrationalité magique des relations que soutiennent entre eux les objets psychiques. Comment la jalousie « ajoute-t-elle » à l'amour le « désir de l'enlever à tout autre »? Et comment ce désir une fois additionné à l'amour (toujours l'image du nuage de lait « ajouté » au café) l'empêche-t-il de *redevenir* « un goût pour les sensations que lui donnait la personne d'Odette »? Et comment le plaisir peut-il *créer* un besoin? Et l'amour, comment *fabrique-t-il* cette jalousie qui, en retour, lui *ajoutera* le désir d'enlever Odette à tout autre? Et comment, délivré de ce désir, va-t-il de nouveau *fabriquer* de la tendresse ? Proust tente de constituer ici un « chimisme » symbolique, mais les images chimiques dont il se sert sont simplement capables de masquer des motivations et des actions irrationnelles. On essaie de nous entraîner vers une interprétation mécaniste du psychique qui, sans être plus intelligible, déformerait complètement sa nature. Et pourtant, on ne peut s'empêcher de nous montrer entre les états d'étranges relations presque interhumaines (créer, fabriquer, ajouter) qui laisseraient presque supposer que ces objets psychiques sont des agents animés. Sous les descriptions de Proust, l'analyse intellectualiste marque à chaque instant ses limites : elle ne peut opérer ses décompositions et ses classifications qu'en surface et sur un fond d'irrationalité totale. Il faut renoncer à réduire l'irrationnel de la causalité psychique : cette causalité est la dégrada-

1. *Du côté de chez Swann*, 37e édition, II, p. 82. C'est moi qui souligne.

tion en magique, dans un en-soi qui est ce qu'il est à sa place, d'un pour-soi ek-statique qui est son être à distance de soi. L'action magique à distance et par influence est le résultat nécessaire de ce relâchement des liens d'être. Le psychologue doit décrire ces liens irrationnels et les prendre comme une donnée première du monde psychique.

Ainsi, la conscience réflexive se constitue comme conscience *de* durée et, par là, la durée psychique apparaît à la conscience. Cette temporalité psychique comme projection dans l'en-soi de la temporalité originelle est un être virtuel dont l'écoulement fantôme ne cesse d'accompagner la temporalisation ek-statique du pour-soi, en tant que celle-ci est saisie par la réflexion. Mais elle disparaît totalement si le pour-soi demeure sur le plan irréfléchi ou si la réflexion impure se purifie. La temporalité psychique est semblable en ceci à la temporalité originelle qu'elle apparaît comme un mode d'être d'objets concrets et non comme un cadre ou une règle préétablie. Le temps psychique n'est que la collection liée des objets temporels. Mais sa différence essentielle avec la temporalité originelle, c'est qu'il *est*, au lieu que celle-ci se temporalise. En tant que tel, il ne peut être constitué qu'avec du passé et le futur ne peut être qu'un passé qui viendra après le passé présent, c'est-à-dire que la forme vide avant-après est hypostasiée et ordonne les relations entre objets également passés. En même temps, cette durée psychique qui ne saurait être par soi doit perpétuellement *être étée*. Perpétuellement oscillante entre la multiplicité de juxtaposition et la cohésion absolue du pour-soi ek-statique, cette temporalité est composée de « maintenant » qui ont été, qui demeurent à la place qui leur est assignée, mais qui s'influencent à distance dans leur totalité ; c'est ce qui la rend assez semblable à la durée magique du bergsonisme. Dès qu'on se place sur le plan de la réflexion impure, c'est-à-dire de la réflexion qui cherche à déterminer l'être que je suis, un monde entier apparaît, qui peuple cette temporalité. Ce monde, présence virtuelle, objet probable de mon intention réflexive, c'est le monde psychique ou *psychè*. En un sens, son existence est purement idéale ; en un autre, il est, puisqu'il *est-été*, puisqu'il se découvre à la conscience : il est « mon ombre », il est ce qui se découvre à moi quand je veux *me voir* ; comme, en outre, il peut être ce à partir de quoi le pour-soi se détermine à être ce qu'il a à être (je n'irai pas chez telle ou telle personne « à cause » de l'antipathie que j'éprouve à son égard, je me décide à telle ou telle action en prenant considération de ma haine ou de mon amour, je refuse de discuter politique, car je connais mon tempérament coléreux et je ne veux pas risquer de m'irriter), ce monde fantôme existe comme *situation réelle* du pour-soi. Avec ce monde transcendant qui se loge dans le devenir infini d'indifférence antihistorique, se constitue précisément comme unité virtuelle d'être la temporalité dite

« interne » ou « qualitative », qui est l'objectivation en en-soi de la temporalité originelle. Il y a là l'esquisse première d'un « dehors » : le pour-soi se voit presque conférer un dehors à ses propres yeux; mais ce dehors est purement virtuel. Nous verrons plus loin l'être-pour-autrui *réaliser* l'ébauche de ce « dehors ».

CHAPITRE III

La transcendance

Pour parvenir jusqu'à une description aussi complète que possible du pour-soi, nous avions choisi comme fil conducteur l'examen des conduites négatives. C'est en effet, nous l'avons vu, la possibilité permanente du non-être, hors de nous et en nous, qui conditionne les questions que nous pouvons poser et les réponses que l'on peut y faire. Mais notre but premier n'était pas seulement de dévoiler les structures négatives du pour-soi. Dans notre Introduction, nous avions rencontré un problème, et c'est ce problème que nous voulions résoudre : quelle est la relation originelle de la réalité-humaine avec l'être des phénomènes ou être-en-soi ? Dès notre Introduction, en effet, nous avons dû repousser la solution réaliste et la solution idéaliste. Il nous a paru, à la fois, que l'être transcendant ne pouvait aucunement agir sur la conscience et que la conscience ne pouvait « construire » le transcendant en objectivant des éléments empruntés à sa subjectivité. Par la suite, nous avons compris que le rapport originel à l'être ne pouvait être la relation externe qui unirait deux substances primitivement isolées. « La relation des régions d'être est un jaillissement primitif, écrivions-nous, et qui fait partie de la structure même de ces êtres. » Le concret s'est découvert à nous comme la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène ne constituent que des articulations. Mais si, en un sens, la conscience considérée dans son isolement est une abstraction, si les phénomènes — et même le phénomène d'être — sont pareillement abstraits, en tant qu'ils ne peuvent exister comme phénomènes sans *paraître* à une conscience, l'être des phénomènes, comme en-soi qui est ce qu'il est, ne saurait être considéré comme une abstraction. Il n'a besoin pour être que de lui-même, il ne renvoie qu'à lui. D'autre part, notre description du pour-soi nous l'a montré au contraire comme aussi éloigné qu'il est possible d'une substance et de l'en soi ; nous avons vu qu'il était sa propre néantisation et qu'il ne pouvait être que

dans l'unité ontologique de ses ek-stases. Si donc la relation du pour-soi à l'en-soi doit être originellement constitutive de l'être même qui se met en relation, il ne faut pas entendre qu'elle puisse être constitutive de l'en-soi, mais bien du pour-soi. C'est dans le pour-soi seul qu'il faut chercher la clé de ce rapport à l'être que l'on nomme, par exemple, connaissance. Le pour-soi est responsable dans son être de sa relation avec l'en-soi ou, si l'on préfère, il se produit originellement sur le fondement d'une relation à l'en-soi. C'est ce que nous pressentions déjà lorsque nous définissions la conscience « un être pour lequel il est, dans son être, question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui ». Mais, depuis que nous avons formulé cette définition, nous avons acquis de nouvelles connaissances. En particulier nous avons saisi le sens profond du pour-soi comme fondement de son propre néant. N'est-il pas temps, à présent, d'utiliser ces connaissances pour déterminer et expliquer cette relation ek-statique du pour-soi à l'en-soi sur le fondement de laquelle peuvent apparaître en général le *connaître* et *l'agir* ? Ne sommes-nous pas en mesure de répondre à notre question première ? Pour être conscience non-thétique (de) soi, la conscience doit être conscience thétique *de* quelque chose, nous l'avons marqué. Or, ce que nous avons étudié jusqu'ici, c'est le pour-soi comme mode d'être originel de la conscience non-thétique (de) soi. Ne sommes-nous pas conduit par là même à décrire le pour-soi dans ses relations mêmes avec l'en-soi, en tant que celles-ci sont constitutives de son être ? Ne pouvons-nous dès à présent trouver une réponse à des questions du type de celles-ci : l'en-soi étant ce qu'il est, comment et pourquoi le pour-soi a-t-il à être dans son être connaissance de l'en-soi ? Et qu'est-ce que la connaissance en général ?

I

LA CONNAISSANCE COMME TYPE DE RELATION ENTRE LE POUR SOI ET L'EN SOI

Il n'est d'autre connaissance qu'intuitive. La déduction et le discours, improprement appelés connaissances, ne sont que des instruments qui conduisent à l'intuition. Lorsqu'on atteint celle-ci, les moyens utilisés pour l'atteindre s'effacent devant elle ; dans les cas où elle ne peut être atteinte, le raisonnement et le discours demeurent comme des plaques indicatrices qui pointent vers une intuition hors de portée ; si, enfin, elle a été atteinte mais n'est pas un mode present de ma conscience, les maximes dont je me sers demeurent comme des

résultats d'opérations antérieurement effectuées, comme ce que Descartes nommait des « souvenirs d'idées ». Et si l'on demande ce qu'est l'intuition, Husserl répondra, d'accord avec la plupart des philosophes, que c'est la présence de la « chose » (*Sache*) en personne à la conscience. La connaissance est donc du type d'être que nous décrivions au chapitre précédent sous le nom de « présence à... ». Mais nous avions établi justement que l'en-soi ne pouvait jamais de lui-même être *présence*. L'être-présent, en effet, est un mode d'être ek-statique du pour-soi. Nous sommes donc obligés de renverser les termes de notre définition : l'intuition est la présence de la conscience à la chose. C'est donc sur la nature et le sens de cette présence du pour-soi à l'être que nous devons revenir maintenant.

Nous avions établi, dans notre Introduction, en nous servant du concept non élucidé de « conscience », la nécessité pour la conscience d'être conscience *de* quelque chose. C'est par ce dont elle est conscience, en effet, qu'elle se distingue à ses propres yeux et qu'elle peut être conscience (de) soi ; une conscience qui ne serait pas conscience *de* quelque chose ne serait conscience (de) rien. Mais présentement, nous avons élucidé le sens ontologique de la conscience ou pour-soi. Nous pouvons donc poser le problème en termes plus précis et nous demander : que peut signifier cette nécessité pour la conscience d'être-conscience *de* quelque chose, si on l'envisage sur le plan ontologique, c'est-à-dire dans la perspective de l'être-pour-soi ? On sait que le pour-soi est fondement de son propre néant sous forme de la dyade fantôme : reflet-reflétant. Le reflétant n'est que pour refléter le reflet et le reflet n'est reflet qu'en tant qu'il renvoie au reflétant. Ainsi, les deux termes ébauchés de la dyade pointent l'un vers l'autre et chacun engage son être dans l'être de l'autre. Mais si le reflétant n'est rien d'autre que reflétant de *ce* reflet et si le reflet ne peut se caractériser que par son « *être pour* se refléter dans *ce* reflétant », les deux termes de la quasi-dyade, accotant l'un contre l'autre leurs deux néants, s'anéantissent conjointement. Il faut que le reflétant reflète *quelque chose* pour que l'ensemble ne s'effondre pas dans le rien. Mais si le reflet, d'autre part, était *quelque chose*, indépendamment de son être-pour-se-refléter, il faudrait qu'il fût qualifié non en tant que reflet, mais en-soi. Ce serait introduire l'opacité dans le système « reflet-reflétant » et surtout parachever la scissiparité ébauchée. Car dans le pour-soi, le reflet *est aussi* le reflétant. Mais si le reflet est qualifié, il se sépare du reflétant et son apparence se sépare de sa réalité ; le *cogito* devient impossible. Le reflet ne peut être à la fois « quelque chose à refléter » et *rien* que s'il se fait qualifier par autre chose que lui ou, si l'on préfère, s'il se reflète en tant que relation à un dehors qu'il n'est pas. Ce qui définit le reflet pour le reflétant, c'est toujours *ce à quoi il est présence*. Même une joie, saisie sur le plan de l'irréfléchi, n'est rien d'autre que

la présence « reflétée » à un monde riant et ouvert, plein d'heureuses perspectives. Mais les quelques lignes qui précèdent nous font déjà prévoir que le *n'être-pas* est structure essentielle de la présence. La présence enveloppe une négation radicale comme présence à ce qu'on n'est pas. Est présent à moi ce qui n'est pas moi. On notera d'ailleurs que ce « n'être-pas » est impliqué *a priori* par toute théorie de la connaissance. Il est impossible de construire la notion d'objet si nous n'avons pas originellement un rapport négatif désignant l'objet comme ce qui *n'est pas* la conscience. C'est ce que rendait assez bien l'expression de « non-moi » qui fut de mode un temps, sans qu'on pût déceler, chez ceux qui l'employaient, le moindre souci de fonder ce « *non* » qui qualifiait originellement le monde extérieur. En fait, ni la liaison des représentations, ni la nécessité de certains ensembles subjectifs, ni l'irréversibilité temporelle, ni le recours à l'infini ne peuvent servir à constituer l'objet comme tel, c'est-à-dire servir de fondement à une négation ultérieure qui découperait le non-moi et l'opposerait au moi comme tel, si justement cette négation n'était donnée *d'abord* et si elle n'était le fondement *a priori* de toute expérience. La chose c'est, avant toute comparaison, avant toute construction, ce qui est présent à la conscience comme *n'étant* pas de la conscience. Le rapport originel de présence, comme fondement de la connaissance, est négatif. Mais comme la négation vient au monde par le pour-soi et que la chose est ce qu'elle est, dans l'indifférence absolue de l'identité, ce ne peut être la chose qui se pose comme n'étant pas le pour-soi. La négation vient du pour-soi lui-même. Il ne faut pas concevoir cette négation sur le type d'un jugement qui porterait sur la chose elle-même et nierait d'elle qu'elle fût le pour-soi : ce type de négation ne saurait se concevoir que si le pour-soi était une substance toute faite et, même dans ce cas, il ne pourrait émaner que d'un tiers établissant du dehors un rapport négatif entre deux êtres. Mais par la négation originelle, c'est le pour-soi qui se constitue comme *n'étant pas* la chose. En sorte que la définition que nous donnions tout à l'heure de la conscience peut s'énoncer comme suit, dans la perspective du pour-soi : « Le pour-soi est un être pour qui son être est en question dans son être en tant que cet être est essentiellement une certaine manière de *ne pas être* un être qu'il pose du même coup comme autre que lui. » La connaissance apparaît donc comme un mode d'être. Le connaître n'est ni un rapport établi après coup entre deux êtres, ni une activité de l'un de ces deux êtres, ni une qualité ou propriété ou vertu. C'est l'être même du pour-soi en tant qu'il est présence à..., c'est-à-dire en tant qu'il a à être son être en se faisant ne pas être un certain être à qui il est présent. Cela signifie que le pour-soi ne peut être que sur le mode d'un reflet se faisant refléter comme n'étant pas un certain être. Le « quelque chose » qui doit qualifier le reflété, pour que le couple « reflet-reflétant » ne s'effon-

dre pas dans le néant, est négation pure. Le reflété se fait qualifier *dehors* auprès d'un certain être comme *n'étant pas* cet être ; c'est précisément ce qu'on appelle : être conscience *de* quelque chose.

Mais il faut préciser ce que nous entendons par cette négation originelle. Il convient, en effet, de distinguer deux types de négation : la négation externe et la négation interne. La première apparaît comme un pur lien d'extériorité établi entre deux êtres par un témoin. Lorsque je dis, par exemple : « La tasse n'est pas l'encrier », il est bien évident que le fondement de cette négation n'est ni dans la table ni dans l'encrier. L'un et l'autre de ces objets sont ce qu'ils sont, voilà tout. La négation est comme une liaison catégorielle et idéale que j'établis entre eux sans les modifier en quoi que ce soit, sans les enrichir ni les appauvrir de la moindre qualité : ils ne sont pas même effleurés par cette synthèse négative. Comme elle ne sert ni à les enrichir ni à les constituer, elle demeure strictement externe. Mais on peut déjà deviner le sens de l'autre négation, si l'on considère des phrases comme « Je ne suis pas riche » ou « Je ne suis pas beau ». Prononcées avec une certaine mélancolie, elles ne signifient pas seulement qu'on se refuse une certaine qualité, mais que le refus lui-même vient influencer dans sa structure interne l'être positif à qui on l'a refusée. Lorsque je dis : « Je ne suis pas beau », je ne me borne pas à nier de moi, pris comme tout concret, une certaine vertu qui, de ce fait, passe dans le néant en laissant intacte la totalité positive de mon être (comme lorsque je dis : « Le vase n'est pas blanc, il est gris » — « L'encrier n'est pas sur la table, il est sur la cheminée ») : j'entends signifier que « ne pas être beau » est une certaine vertu négative de mon être, qui me caractérise de l'intérieur et, en tant que négativité, c'est une qualité réelle de moi-même que de n'être pas beau et cette qualité négative expliquera aussi bien ma mélancolie, par exemple, que mes insuccès mondains. Par négation interne, nous entendons une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l'autre qualifie l'autre, par son absence même, au cœur de son essence. La négation devient alors un lien d'être essentiel, puisque l'un au moins des êtres sur lesquels elle porte est tel qu'il indique vers l'autre, qu'il porte l'autre en son cœur comme une absence. Il est clair toutefois que ce type de négation ne saurait s'appliquer à l'être-en-soi. Il appartient par nature au pour-soi. Seul le pour-soi peut être déterminé dans son être par un être qu'il n'est pas. Et si la négation interne peut apparaître dans le monde — comme lorsqu'on dit d'une perle qu'elle est fausse, d'un fruit qu'il n'est pas mûr, d'un œuf qu'il n'est pas frais, etc. — c'est par le pour-soi qu'elle vient au monde, comme toute négation en général. Si donc c'est au pour-soi seul qu'il appartient de connaître, c'est qu'il appartient à lui seul de s'apparaître comme n'étant pas ce qu'il connaît. Et, comme ici apparence et être ne font qu'un — puisque le pour-soi a l'être de son apparence —, il

faut concevoir que le pour-soi enveloppe dans son être l'être de l'objet qu'il n'est pas en tant qu'il est en question dans son être comme n'étant pas *cet* être.

Il faut se déprendre ici d'une illusion qui pourrait se formuler ainsi : pour se constituer soi-même comme *n'étant pas* tel être, il faut préalablement avoir, de quelque manière que ce soit, une connaissance de cet être, car je ne puis juger de mes différences avec un être dont je ne sais rien. Il est bien certain que dans notre existence empirique, nous ne pouvons savoir en quoi nous différons d'un Japonais ou d'un Anglais, d'un ouvrier ou d'un souverain avant d'avoir quelque notion de ces différents êtres. Mais ces distinctions empiriques ne sauraient nous servir de base ici, car nous abordons l'étude d'une relation ontologique qui doit rendre toute expérience possible et qui vise à établir comment un objet en général peut exister pour la conscience. Il ne se peut donc que j'aie quelque expérience de l'objet comme objet qui n'est pas moi, avant de le constituer comme objet. Mais ce qui rend, au contraire, toute expérience possible, c'est un surgissement *a priori* de l'objet pour le sujet ou, puisque le surgissement est le fait originel du pour-soi, un surgissement originel du pour-soi comme présence à l'objet qu'il n'est pas. Il convient donc d'inverser les termes de la formule précédente : le rapport fondamental par quoi le pour-soi a à être comme n'étant pas *cet* être particulier à quoi il est présent est le fondement de toute connaissance de cet être. Mais il faut mieux décrire cette première relation si nous voulons la rendre compréhensible.

Ce qui demeure de vrai dans l'énoncé de l'illusion intellectualiste que nous dénoncions au paragraphe précédent, c'est que je ne puis me déterminer à n'être pas un objet qui est originellement coupé de tout lien avec moi. Je ne puis nier que je sois *tel* être, *à distance* de cet être. Si je conçois un être entièrement clos sur soi, cet être en lui-même sera tout uniment ce qu'il est et, de ce fait, il ne se trouvera de place en lui ni pour une négation, ni pour une connaissance. C'est en fait à partir de l'être qu'il n'est pas qu'un être peut *se faire annoncer* ce qu'il n'est pas. Ce qui signifie, dans le cas de la négation interne, que c'est là-bas dans et sur l'être qu'il n'est pas que le pour-soi s'apparaît comme n'étant pas ce qu'il n'est pas. En ce sens, la négation interne est un lien ontologique concret. Il ne s'agit point ici d'une de ces négations empiriques où les qualités niées se distinguent d'abord par leur absence ou même leur non-être. Dans la négation interne, le pour-soi est écrasé sur ce qu'il nie. Les qualités niées sont précisément ce qu'il y a de plus présent au pour-soi, c'est d'elles qu'il tire sa force négative et qu'il la renouvelle perpétuellement. En ce sens, il faut les voir comme un facteur constitutif de son être, car il doit être là-bas hors de lui sur elles, il doit être *elles* pour nier qu'il les soit. En un mot, le terme-origine de la négation interne, c'est l'en-soi, la chose

qui *est là* ; et en dehors d'elle il n'y a rien, sinon un vide, un néant qui ne se distingue de la chose que par une pure négation dont *cette* chose fournit le contenu même. La difficulté que rencontre le matérialisme à dériver la connaissance de l'objet vient de ce qu'il veut produire une substance à partir d'une autre substance. Mais cette difficulté ne saurait nous arrêter, car nous affirmons qu'il n'y a, en dehors de l'en-soi, *rien*, sinon un reflet de ce rien qui est lui-même polarisé et défini par l'en-soi en tant qu'il est précisément le néant de *cet* en-soi, le rien individualisé qui n'est rien que parce qu'il *n'est pas* l'en-soi. Ainsi, dans ce rapport ek-statique qui est constitutif de la négation interne et de la connaissance, c'est l'en-soi en personne qui est pôle concret dans sa plénitude et le pour-soi n'est rien d'autre que le vide où se détache l'en-soi. Le pour-soi est hors de lui dans l'en-soi, puisqu'il se fait définir par ce qu'il n'est pas ; le lien premier de l'en-soi au pour-soi est donc un lien d'être. Mais ce lien n'est ni un *manque*, ni une *absence*. Dans le cas de l'absence, en effet, je me fais déterminer par un être que je ne suis pas et qui n'est pas, ou n'est pas là : c'est à-dire que ce qui me détermine est comme un creux au milieu de ce que j'appellerai ma plénitude empirique. Au contraire dans la connaissance, prise comme lien d'être ontologique, l'être que je ne suis pas représente la plénitude absolue de l'en-soi. Et je suis, au contraire, le néant, l'absence qui se détermine à l'existence à partir de ce plein. Ce qui signifie que dans ce type d'être qu'on appelle le connaître, le seul *être* qu'on puisse rencontrer et qui est perpétuellement *là*, c'est le *connu*. Le connaissant n'est pas, il n'est pas saisissable. Il n'est rien d'autre que ce qui fait qu'il y a un *être-là* du connu, une présence — car de lui-même le connu n'est ni présent ni absent, il est simplement. Mais cette présence du connu est présence à *rien*, puisque le connaissant est pur reflet d'un n'être-pas, elle paraît donc, à travers la translucidité totale du connaissant, comme présence *absolue*. L'exemplification psychologique et empirique de cette relation originelle nous est fournie par les cas de *fascination*. Dans ces cas, en effet, qui représentent le fait immédiat du connaître, le connaissant n'est absolument rien qu'une pure négation, il ne se trouve ni ne se récupère nulle part, il *n'est pas* ; la seule qualification qu'il puisse supporter, c'est qu'il *n'est pas*, précisément, tel objet fascinant. Dans la fascination il n'y a plus rien qu'un objet géant dans un monde désert. Et pourtant, l'intuition fascinée n'est aucunement *fusion* avec l'objet. Car la condition pour qu'il y ait fascination, c'est que l'objet s'enlève avec un relief absolu sur un fond de vide, c'est à-dire que je sois précisément négation immédiate de l'objet et rien que cela. C'est encore cette négation pure que nous rencontrons à la base des intuitions panthéistiques que Rousseau a parfois décrites comme des événements psychiques concrets de son histoire. Il nous déclare alors qu'il se « fondait » avec l'univers, que le monde seul se trouvait

soudain présent, comme présence absolue et totalité inconditionnée. Et certes, nous pouvons comprendre cette présence totale et déserte du monde, son pur « être-là », certes nous admettons fort bien qu'à ce moment privilégié, il n'y ait rien eu d'autre que le monde. Mais cela ne signifie point, comme Rousseau veut l'admettre, qu'il y ait fusion de la conscience avec le monde. Cette fusion signifierait la solidification du pour-soi en en-soi et, du coup, la disparition du monde et de l'en-soi comme présence. Il est vrai qu'il n'y a rien de plus que le monde, dans l'intuition panthéistique, sauf ce qui fait que l'en-soi est présent comme monde, c'est-à-dire une négation pure qui est conscience non-thétique (de) soi comme négation. Et, précisément parce que la connaissance n'est pas *absence* mais *présence*, il n'y a *rien* qui sépare le connaissant du connu. On a souvent défini l'intuition comme présence immédiate du connu au connaissant, mais il est rare qu'on ait réfléchi sur les exigences de la notion d'*immédiat*. L'immédiateté est l'absence de tout médiateur; et cela va de soi, sinon le médiateur serait connu et non le médiatisé. Mais si nous ne pouvons poser aucun intermédiaire, il faut que nous repoussions à la fois la continuité et la discontinuité comme type de présence du connaissant au connu. Nous n'admettrons pas, en effet, qu'il y a continuité du connaissant au connu, car elle suppose un terme intermédiaire qui soit à la fois connaissant et connu, ce qui supprime l'autonomie du connaissant en face du connu en engageant l'être du connaissant dans l'être du connu. La structure d'objet disparaît alors, puisque l'objet exige d'être nié absolument par le pour-soi en tant qu'être du pour-soi. Mais nous ne pouvons pas non plus considérer le rapport originel du pour-soi à l'en-soi comme un rapport de *discontinuité*. Certes, la séparation entre deux éléments discontinus est un vide, c'est-à-dire un *rien*, mais un rien *réalisé*, c'est-à-dire *en-soi*. Ce rien substantialisé est comme tel une épaisseur non conductrice, il détruit l'immédiat de la présence, car il est devenu *quelque chose* en tant que rien. La présence du pour-soi à l'en-soi ne pouvant s'exprimer ni en termes de continuité ni en termes de discontinuité est pure *identité niée*. Pour la faire mieux saisir, usons d'une comparaison : lorsque deux courbes sont tangentes l'une à l'autre, elles offrent un type de présence sans intermédiaires. Mais aussi l'œil ne saisit-il qu'*une seule ligne* sur toute la longueur de leur tangence. Si même l'on masquait les deux courbes et qu'il fût seulement permis de voir la longueur AB où elles sont tangentes l'une à l'autre, il serait impossible de les distinguer. C'est qu'en effet, ce qui les sépare est *rien* : il n'y a ni continuité ni discontinuité, mais pure identité. Démasquons tout à coup les deux figures, et nous les saisirons de nouveau comme étant deux sur toute leur longueur ; et cela ne vient pas d'une brusque séparation de fait, qui se serait réalisée tout à coup entre elles, mais de ce que les deux mouvements par lesquels nous

tirons les deux courbes pour les percevoir enveloppent chacun une négation comme acte constituant. Ainsi, ce qui sépare les deux courbes au lieu même de leur tangence n'est *rien*, même pas une distance : c'est une pure négativité comme contrepartie d'une synthèse constituante. Cette image nous fera mieux saisir le rapport d'immédiateté qui unit originellement le connaissant au connu. Il se trouve en effet, à l'ordinaire, qu'une négation porte sur un « quelque chose » qui préexiste à la négation et en constitue la matière : si je dis, par exemple, que l'encrier n'est pas la table, table et encrier sont des objets déjà constitués dont l'être en soi fera le support du jugement de négatif. Mais, dans le cas du rapport « connaissant-connu », il n'y a rien du côté du connaissant qui puisse faire le support de la négation : « il n'y a » aucune différence, aucun principe de distinction pour séparer *en-soi* le connaissant du connu. Mais, dans l'indistinction totale de l'être, il n'y a rien qu'une négation qui n'est même pas, qui *a à être*, qui ne se pose même pas comme négation. En sorte que la connaissance, finalement, et le connaissant lui-même ne sont rien sinon le fait « qu'il y a » de l'être, que l'être en soi se *donne* et s'enlève en relief sur le fond de ce rien. En ce sens nous pouvons appeler la connaissance : la pure solitude du connu. C'est assez dire que le phénomène originel de connaissance *n'ajoute* rien à l'être et ne crée rien. Par lui l'être n'est pas enrichi, car la connaissance est négativité pure. Elle fait seulement *qu'il y ait* de l'être. Mais ce fait « qu'il y ait » de l'être n'est pas une détermination interne de l'être — qui est ce qu'il est — mais de la négativité. En ce sens tout dévoilement d'un caractère positif de l'être est la contrepartie d'une détermination ontologique du pour-soi dans son être comme négativité pure. Par exemple, comme nous le verrons plus loin, le dévoilement de la spatialité de l'être ne fait qu'un avec l'appréhension non positionnelle du pour-soi par lui-même comme *inétendu*. Et le caractère inétendu du pour-soi n'est point une mystérieuse vertu positive de spiritualité qui se masquerait sous une dénomination négative : c'est une relation ek-statique par nature, car c'est par et dans l'extension de l'en-soi transcendant que le pour-soi se fait annoncer et réalise sa propre inextension. Le pour-soi ne saurait être inétendu d'abord pour entrer ensuite en relation avec un être étendu car, de quelque façon que nous le considérions, le concept d'inétendu ne saurait avoir de sens par soi, il n'est rien que négation de l'étendue. Si l'on pouvait supprimer, par impossible, l'étendue des déterminations dévoilées de l'en-soi, le pour-soi ne demeurerait pas *aspatial*, il ne serait ni étendu ni inétendu et il deviendrait impossible de le caractériser d'une façon quelconque par rapport à l'étendue. En ce cas, l'étendue est une détermination transcendante que le pour-soi a à appréhender dans la mesure exacte où il se nie lui-même comme étendu. C'est pourquoi le terme qui nous paraît le mieux signifier ce

rapport interne du connaître et de l'être est le mot de « *réaliser* », que nous utilisions tout à l'heure, avec son double sens ontologique et gnostique. Je réalise un projet en tant que je lui donne l'être, mais je *réalise* aussi ma situation en tant que je la vis, que je la fais être avec mon être, je « réalise » la grandeur d'une catastrophe, la difficulté d'une entreprise. Connaître, c'est *réaliser* aux deux sens du terme. C'est faire qu'il y ait de l'être en ayant à être la négation reflétée de cet être : le *réel* est *réalisation*. Nous appellerons transcendance cette négation interne et réalisante qui dévoile l'en-soi en déterminant le pour-soi dans son être.

II

DE LA DÉTERMINATION COMME NÉGATION

A *quel* être le pour-soi est-il présence ? Notons tout de suite que la question est mal posée : l'être est ce qu'il est, il ne peut posséder en lui-même la détermination « celui-ci » qui répond à la question « lequel » ? En un mot, la question n'a de sens que si elle est posée dans un monde. En conséquence, le pour-soi ne peut être présent à *celui-ci* plutôt qu'à *celui-là*, puisque c'est sa présence qui fait qu'*il y a* un « celui-ci » plutôt qu'un « celui-là ». Nos exemples, pourtant, nous ont montré un pour-soi niant concrètement qu'il soit un *tel* être singulier. Mais c'est que nous décrivions le rapport de connaissance en nous souciant avant tout de mettre au jour sa structure de négativité. En ce sens, du fait même qu'elle était dévoilée sur des exemples, cette négativité était déjà seconde. La négativité comme transcendance originelle ne se détermine pas à partir d'un *ceci*, mais elle fait qu'un *ceci* existe. La présence originelle du pour-soi est *présence* à l'être. Dirons-nous alors qu'elle est présence à *tout* l'être ? Mais nous retomberions dans notre erreur précédente. Car la totalité ne peut venir à l'être que par le pour-soi. Une totalité, en effet, suppose un rapport interne d'être entre les termes d'une quasi-multiplicité, de la même façon qu'une multiplicité suppose, pour être cette multiplicité, un rapport interne totalisateur entre ses éléments ; c'est en ce sens que l'addition elle-même est un acte synthétique. La totalité ne peut venir aux êtres que par un être qui a à être en leur présence sa propre totalité. C'est précisément le cas du pour-soi, totalité détotalisée qui se temporalise dans un inachèvement perpétuel. C'est le pour-soi dans sa présence à l'être qui fait qu'il y ait *tout l'être*. Entendons bien en effet que *cet* être-ci ne peut être dénommé comme *ceci* que sur fond de présence de *tout* l'être. Cela ne veut point

dire qu'*un* être ait besoin de *tout* l'être pour exister, mais que le pour-soi se réalise comme présence réalisante à cet être sur fond originel d'une présence réalisante à *tout*. Mais réciproquement la totalité, étant relation interne ontologique des *ceci*, ne peut se dévoiler que dans et par les *ceci* singuliers. Ce qui signifie que le pour-soi se réalise comme présence réalisante à tout l'être, en tant que présence réalisante aux *ceci* — et aux *ceci* singuliers en tant que présence réalisante à tout l'être. En d'autres termes, la présence au *monde* du pour-soi ne peut se réaliser que par sa présence à une ou plusieurs choses particulières et, réciproquement, sa présence à une chose particulière ne se peut réaliser que sur le fond d'une présence au monde. La perception ne s'articule que sur le fond ontologique de la présence au monde et le monde se dévoile concrètement comme fond de chaque perception singulière. Reste à expliquer comment le surgissement du pour-soi à l'être peut faire qu'il y ait un *tout* et des *ceci*.

La présence du pour-soi à l'être *comme totalité* vient de ce que le pour-soi a à être, sur le mode d'être ce qu'il n'est pas et de n'être pas ce qu'il est, sa propre totalité comme totalité détotalisée. En tant, en effet, qu'il se fait être dans l'unité d'un même surgissement comme *tout* ce qui n'est pas l'être, l'être se tient devant lui comme *tout* ce que le pour-soi n'est pas. La négation originelle, en effet, est négation radicale. Le pour-soi, qui se tient devant l'être comme sa propre totalité, étant lui-même le tout de la négation est négation du tout. Ainsi, la totalité achevée ou monde se dévoile comme constitutive de l'être de la totalité inachevée par qui l'être de la totalité surgit à l'être. C'est par le *monde* que le pour-soi se fait annoncer à lui-même comme totalité détotalisée, ce qui signifie que, par son surgissement même, le pour-soi est dévoilement de l'être comme totalité, en tant que le pour-soi a à être sa propre totalité sur le mode détotalisé. Ainsi le sens même du pour-soi est dehors dans l'être, mais c'est par le pour-soi que le sens de l'être apparaît. Cette totalisation de l'être *n'ajoute rien* à l'être, elle n'est rien que la manière dont l'être se dévoile comme n'étant pas le pour-soi, la manière dont *il y a* de l'être ; elle paraît *hors du pour-soi*, échappant à toute atteinte, comme ce qui détermine le pour-soi dans son être. Mais le fait de dévoiler l'être comme totalité n'est pas une atteinte à l'être, pas plus que le fait de compter *deux* tasses sur la table n'atteint chacune des tasses dans son existence ou dans sa nature. Ce n'est pourtant pas une pure modification subjective du pour-soi puisque c'est par lui, au contraire, que toute subjectivité est possible. Mais, si le pour-soi doit être le néant par quoi « il y a » de l'être, il ne peut y avoir de l'être originellement que comme totalité. Ainsi donc, la connaissance est *le monde* ; pour parler comme Heidegger : le monde et, en dehors de cela, *rien*. Seulement ce « rien » n'est pas originellement ce dans quoi

émerge la réalité-humaine. Ce *rien* est la réalité-humaine elle-même, comme la négation radicale par quoi le monde se dévoile. Et, certes, la seule appréhension du monde comme totalité fait apparaître *du côté du monde* un néant qui soutient et encadre cette totalité. C'est même ce néant qui détermine la totalité comme telle en tant que le rien absolu qui est laissé en dehors de la totalité : c'est bien pour cela que la totalisation n'ajoute rien à l'être puisqu'elle est seulement le résultat de l'apparition du néant comme limite de l'être. Mais ce néant *n'est* rien, sinon la réalité-humaine se saisissant elle-même comme exclue de l'être et perpétuellement par delà l'être, en commerce avec le rien. Il revient au même de dire : la réalité-humaine est ce par quoi l'être se dévoile comme totalité — ou la réalité-humaine est ce qui fait qu'il « n'y a » rien en dehors de l'être. Ce rien comme possibilité qu'il y ait un par-delà du monde, en tant : 1° que cette possibilité dévoile l'être comme monde ; 2° que la réalité-humaine a à être cette possibilité — constitue, avec la présence originelle à l'être, le circuit de l'ipséité.

Mais la réalité-humaine ne se fait totalité inachevée des négations qu'en tant qu'elle déborde une négation concrète qu'elle a à être comme présence actuelle à l'être. Si elle était en effet pure conscience (d') être négation syncrétique et indifférenciée, elle ne pourrait se déterminer elle-même et donc ne pourrait être totalité concrète, quoique détotalisée, de ses déterminations. Elle n'est totalité qu'en tant qu'elle échappe, par toutes ses autres négations, à la négation concrète qu'elle est présentement : son être ne peut *être* sa propre totalité que dans la mesure où il est dépassement, vers le tout qu'il a à être, de la structure partielle qu'il est. Sinon il serait ce qu'il est simplement et ne pourrait aucunement être considéré comme totalité ou comme non-totalité. Au sens, donc, où une structure négative partielle doit paraître sur le fond des négations indifférenciées que je suis — et dont elle fait partie — je me fais annoncer par l'être-en-soi une certaine réalité concrète que j'ai à n'être pas. L'être que je ne *suis pas* présentement, en tant qu'il paraît sur le fond de la totalité de l'être, c'est le *ceci*. Ceci, c'est ce que je ne suis pas présentement, en tant que j'ai à n'être rien de l'être ; c'est ce qui se dévoile sur fond indifférencié d'être, pour m'annoncer la négation concrète que j'ai à être sur le fond totalisateur de mes négations. Cette relation originelle du tout et du *ceci* est à la source de la relation que la « *Gestalttheorie* » a mise au jour entre le fond et la forme. Le *ceci* paraît toujours sur un fond, c'est-à-dire sur la totalité indifférenciée de l'être en tant que le pour-soi en est négation radicale et syncrétique. Mais il peut toujours se diluer dans cette totalité indifférenciée lorsque surgira un autre *ceci*. Mais l'apparition du *ceci* ou de la forme sur le fond, étant corrélative de l'apparition de ma propre négation concrète sur le fond syncrétique d'une négation radicale, implique que je sois et ne sois

pas à la fois cette négation totalitaire ou, si l'on préfère, que je la sois sur le mode du « n'être-pas », que je ne la sois pas sur le mode de l'être. C'est seulement ainsi, en effet, que la négation présente paraîtra sur le fond de la négation radicale qu'elle est. Sinon, en effet, elle en serait entièrement coupée ou bien elle se fondrait en elle. L'apparition du *ceci* sur le *tout* est corrélative d'une certaine façon qu'a le pour-soi d'être négation de lui-même. Il y a un *ceci* parce que je ne suis pas encore mes négations futures et que je ne suis plus mes négations passées. Le dévoilement du *ceci* suppose que « l'accent soit mis » sur une certaine négation avec recul des autres dans l'évanouissement syncrétique du fond, c'est-à-dire que le pour-soi ne puisse exister que comme une négation qui se constitue sur le recul en totalité de la négativité radicale. Le pour-soi *n'est pas* le monde, la spatialité, la permanence, la matière, bref l'en-soi en général, mais sa manière de ne-les-être-pas c'est d'avoir à ne pas être cette table, ce verre, cette chambre sur le fond total de négativité. Le *ceci* suppose donc une négation de la négation — mais une négation qui a à être la négation radicale qu'elle nie, qui ne cesse de s'y rattacher par un fil ontologique et qui reste prête à s'y fondre par surgissement d'un autre *ceci*. En ce sens le *ceci* se dévoile comme *ceci* par « recul en fond de monde » de tous les autres *ceci*, sa détermination — qui est l'origine de *toutes* les déterminations — est une négation. Entendons bien que cette négation — vue du côté du *ceci* — est tout idéale. Elle n'ajoute rien à l'être et ne lui retranche rien. L'être envisagé comme *ceci* est ce qu'il est et ne cesse pas de l'être, il ne devient pas. En tant que tel, il ne peut pas être hors de lui-même *dans* le tout comme structure du tout, ni non plus être hors de lui-même dans le tout pour nier de lui-même son identité avec le tout. La négation ne peut venir au *ceci* que par un être qui a à être à la fois présence au tout de l'être et au *ceci*, c'est-à-dire par un être ek-statique. Et comme elle laisse le *ceci* intact en tant qu'être en soi, comme elle n'opère pas une synthèse réelle de tous les *ceci* en totalité, la négation constitutive du *ceci* est une négation du type *externe*, la relation du *ceci* au tout est une relation d'extériorité. Ainsi voyons-nous paraître la détermination comme négation externe corrélative de la négation interne, radicale et ek-statique que *je* suis. C'est ce qui explique le caractère ambigu du *monde* qui se dévoile à la fois comme totalité synthétique et comme collection purement additive de tous les *ceci*. En tant, en effet, que le monde est totalité qui se dévoile comme ce sur quoi le pour-soi a à être radicalement son propre néant, le monde s'offre comme syncrétisme d'indifférenciation. Mais en tant que cette néantisation radicale est toujours par delà une néantisation concrète et présente, le monde paraît toujours prêt à s'ouvrir comme une boîte pour laisser apparaître un ou plusieurs *ceci* qui *étaient déjà*, au sein de l'indifférenciation du fond, ce qu'ils sont maintenant comme forme différenciée. Ainsi,

en nous rapprochant progressivement d'un paysage qui nous était donné par grandes masses, voyons-nous apparaître des objets qui se donnent comme ayant été déjà là à titre d'éléments d'une collection discontinue de *ceci* ; ainsi, dans les expériences de la *Gestalttheorie*, le fond continu, lorsqu'il est appréhendé comme forme, éclate en multiplicité d'éléments discontinus. Ainsi le monde, comme corrélatif d'une totalité détotalisée, apparaît comme totalité évanescente, en ce sens qu'il n'est jamais synthèse réelle mais limitation idéale par le rien d'une collection de *ceci*. Ainsi le *continu* comme qualité formelle du fond laisse-t-il paraître le discontinu comme type de la relation externe entre le *ceci* et la totalité. C'est précisément cette évanescence perpétuelle de la totalité en collection, du continu en discontinu que l'on appelle l'*espace*. L'espace en effet ne saurait être un *être*. Il est un rapport mouvant entre des êtres qui n'ont aucun rapport. Il est la totale indépendance des en-soi, en tant qu'elle se dévoile à un être qui est présence à « tout » l'en-soi comme indépendance *des uns par rapport aux autres* ; c'est la façon unique dont des êtres peuvent se révéler comme n'ayant aucun rapport, à l'être par qui le rapport vient au monde ; c'est-à-dire l'extériorité pure. Et comme cette extériorité ne peut appartenir ni à l'un ni à l'autre des *ceci* considérés, et que, par ailleurs, en tant que négativité purement locale elle est destructrice d'elle-même, elle ne peut ni être de soi, ni « être étée ». L'être spatialisant est le pour-soi en tant que coprésent au tout et au *ceci* ; l'espace n'est pas le monde mais c'est l'instabilité du monde saisi comme totalité, en tant qu'il peut toujours se désagréger en multiplicité externe. L'espace n'est pas le fond ni la forme, mais l'idéalité du fond en tant qu'il peut toujours se désagréger en formes, il n'est ni le continu ni le discontinu, mais le passage permanent du continu au discontinu. L'existence de l'espace est la preuve que le pour-soi en faisant *qu'il y ait* de l'être n'ajoute *rien* à l'être, il est l'idéalité de la synthèse. En ce sens il est à la fois totalité, dans la mesure où il tire son origine du monde et à la fois *rien* en tant qu'il aboutit au pullulement des *ceci*. Il ne se laisse pas appréhender par l'intuition concrète, car il n'est pas mais il est spatialisé continûment. Il dépend de la temporalité et apparaît dans la temporalité en tant qu'il ne peut venir au monde que par un être dont le mode d'être est la temporalisation, car il est la façon dont cet être se perd ek-statiquement pour réaliser l'être. La caractéristique spatiale du *ceci* ne s'ajoute pas synthétiquement au *ceci*, mais elle est seulement sa « *place* », c'est-à-dire son rapport d'extériorité au fond en tant que ce rapport peut s'effondrer en multiplicité de rapports externes avec d'autres *ceci* quand le fond lui-même se désagrège en multiplicité de formes. En ce sens il serait vain de concevoir l'espace comme une forme imposée par la structure *a priori* de notre sensibilité aux phénomènes : l'espace ne saurait être une forme car il n'est *rien* ; il

est, au contraire, la marque que rien, sinon la négation — et encore comme type de rapport externe qui laisse intact ce qu'il unit — ne peut venir à l'en-soi par le pour-soi. Quant au pour-soi, s'il n'est pas l'espace, c'est qu'il s'appréhende précisément comme n'étant pas l'être-en-soi en tant que l'en-soi se dévoile à lui sur le mode d'extériorité qu'on nomme l'étendue. C'est précisément en tant qu'il nie de lui-même l'extériorité en se saisissant comme ek-statique qu'il spatialise l'espace. Car le pour-soi n'est pas avec l'en-soi dans un rapport de juxtaposition ou d'extériorité indifférente : sa relation avec l'en-soi comme fondement de toutes les relations est la négation interne et il est au contraire ce par quoi l'être-en-soi vient à l'extériorité indifférente par rapport à d'autres êtres existant dans un monde. Lorsque l'extériorité d'indifférence est hypostasiée comme substance existant en et par soi — ce qui ne peut se produire qu'à un stade inférieur de la connaissance —, elle fait l'objet d'un type d'études particulier sous le nom de géométrie et devient une pure spécification de la théorie abstraite des multiplicités.

Reste à déterminer quel type d'être possède la négation externe en tant qu'elle vient au monde par le pour-soi. Nous savons qu'elle n'appartient pas au *ceci* : ce journal ne nie pas de lui-même qu'il soit la table sur laquelle il s'enlève, sinon il serait ek-statiquement hors de soi dans la table qu'il nie et sa relation à elle serait une négation interne ; il cesserait par là même d'être en-soi pour devenir pour-soi. La relation déterminative du *ceci* ne peut donc appartenir ni au *ceci* ni au *cela* ; elle les cerne sans les toucher, sans leur conférer le moindre caractère neuf ; elle les laisse pour ce qu'ils sont. En ce sens nous devons modifier la célèbre formule de Spinoza : « *Omnis determinatio est negatio* », dont Hegel disait que sa richesse est infinie, et déclarer plutôt que toute détermination qui n'appartient pas à l'être qui a à être ses propres déterminations est négation idéale. Il serait inconcevable d'ailleurs qu'il en fût autrement. Même si nous considérions les choses, à la manière d'un psychologisme empirio-criticiste, comme des contenus purement subjectifs, on ne pourrait concevoir que le sujet réalisât des négations synthétiques internes entre ces contenus à moins de *les être* dans une immanence ek-statique radicale qui ôterait tout espoir d'un passage à l'objectivité. A plus forte raison nous ne pouvons imaginer que le pour-soi opère des négations synthétiques déformantes entre des transcendants qu'il n'est pas. En ce sens la négation externe constitutive du *ceci* ne peut paraître un caractère *objectif* de la chose, si nous entendons par objectif ce qui appartient par nature à l'en-soi — ou ce qui, d'une manière ou d'une autre, constitue *réellement* l'objet comme il est. Mais nous ne devons pas en conclure que la négation externe a une existence subjective comme pur mode d'être du pour-soi. Le type d'existence du pour-soi est pure négation interne, l'existence en lui d'une négation externe

serait dirimante pour son existence même. Elle ne saurait être, par conséquent, une manière de disposer et de classer les phénomènes en tant qu'ils ne seraient que des phantasmes subjectifs, elle ne saurait non plus « subjectiviser » l'être en tant que son dévoilement est constitutif du pour-soi. Son extériorité même exige donc qu'elle demeure « en l'air », *extérieure* au pour-soi comme à l'en-soi. Mais d'autre part, précisément parce qu'elle est extériorité, elle ne peut être par soi, elle refuse tous les supports, elle est « unselbstständig » par nature et pourtant ne peut se rapporter à aucune substance. Elle est un *rien*. C'est bien parce que l'encrier n'est pas la table — ni non plus la pipe ni le verre, etc. — que nous pouvons le saisir comme encrier. Et pourtant, si je dis : l'encrier n'est pas la table, je ne *pense rien*. Ainsi la détermination est un *rien* qui n'appartient à titre de structure interne ni à la chose ni à la conscience, mais dont l'être est d'*être-cité* par le pour-soi à travers un système de négations internes dans lesquelles l'en-soi se dévoile dans son indifférence à tout ce qui n'est pas soi. En tant que le pour-soi se fait annoncer par l'en-soi ce qu'il n'est pas, sur le mode de la négation interne, l'indifférence de l'en-soi en tant qu'indifférence que le pour-soi a à n'être pas se révèle dans le monde comme détermination.

III

QUALITÉ ET QUANTITÉ, POTENTIALITÉ, USTENSILITÉ

La qualité n'est rien d'autre que l'être du *ceci* lorsqu'il est considéré en dehors de toute relation externe avec le monde ou avec d'autres *ceci*. On l'a trop souvent conçue comme une simple détermination subjective et son être-qualité a été confondu alors avec la subjectivité du psychique. Le problème a paru alors être surtout d'expliquer la constitution d'un pôle-objet, conçu comme l'unité transcendante des qualités. Nous avons montré que ce problème est insoluble. Une qualité ne s'objective pas si elle est subjective. A supposer que nous ayons projeté l'unité d'un pôle-objet au-delà des qualités, chacune de celles-ci, au mieux, se donnerait directement comme l'effet subjectif de l'action des choses sur nous. Mais le jaune du citron n'est pas un mode subjectif d'appréhension du citron : il *est* le citron. Et il n'est pas vrai non plus que l'*x*-objet apparaisse comme la forme vide qui retient ensemble des qualités disparates. En fait, le citron est étendu tout à travers ses qualités et chacune de ses qualités est étendue tout à travers chacune des autres. C'est l'acidité du citron qui est jaune, c'est le jaune du citron qui est acide ; on mange la couleur d'un gâteau et le

goût de ce gâteau est l'instrument qui dévoile sa forme et sa couleur à ce que nous appellerons l'intuition alimentaire ; réciproquement, si je plonge mon doigt dans un pot de confitures, la froideur gluante de cette confiture est révélation de son goût sucré à mes doigts. La fluidité, la tiédeur, la couleur bleuâtre, la mobilité onduleuse de l'eau d'une piscine sont données d'un coup au travers les unes des autres et c'est cette interpénétration totale qui se nomme le *ceci*. C'est ce que les expériences des peintres et en particulier de Cézanne ont bien montré : il n'est pas vrai, comme le croit Husserl, qu'une nécessité synthétique unisse inconditionnellement la couleur et la forme ; mais c'est la forme qui est couleur et lumière ; si le peintre fait varier l'un quelconque de ces facteurs les autres varient aussi, non parce qu'ils seraient liés par on ne sait quelle loi mais parce qu'ils ne sont au fond qu'un seul et même être. En ce sens, toute qualité de l'être est tout l'être ; elle est la présence de son absolue contingence, elle est son irréductibilité d'indifférence ; la saisie de la qualité n'ajoute rien à l'être sinon le fait qu'*il y a de l'être comme ceci*. En ce sens la qualité n'est point un aspect extérieur de l'être : car l'être, n'ayant point de « dedans », ne saurait avoir de « dehors ». Simplement, pour qu'il y ait qualité, il faut qu'*il y ait* de l'être pour un néant qui par nature *ne soit pas* l'être. Pourtant l'être n'est pas *en soi* qualité, quoiqu'il ne soit rien de plus ni de moins. Mais la qualité, c'est l'*être tout entier* se dévoilant dans les limites du « il y a ». Ce n'est point le *dehors* de l'être, c'est tout l'être en tant qu'il ne peut y avoir de l'être *pour* l'être mais seulement pour ce qui se fait n'être pas lui. La relation du pour-soi à la qualité est relation ontologique. L'intuition de la qualité n'est point la contemplation passive d'un donné et l'esprit n'est point un en-soi qui demeure ce qu'il est dans cette contemplation, c'est-à-dire qui reste sur le mode de l'indifférence par rapport au *ceci* contemplé. Mais le pour-soi se fait annoncer ce qu'il n'est pas par la qualité. Percevoir le rouge comme couleur de ce cahier c'est se refléter soi-même comme négation interne de cette qualité. C'est-à-dire que l'appréhension de la qualité n'est pas « remplissement » (*Erfüllung*) comme le veut Husserl, mais information d'un vide comme vide déterminé *de* cette qualité. En ce sens la qualité est présence perpétuellement hors d'atteinte. Les descriptions de la connaissance sont trop fréquemment alimentaires. Il reste encore trop de prélogisme dans la philosophie épistémologique et nous ne sommes pas encore débarrassés de cette illusion primitive (dont il nous faudra rendre compte plus loin) suivant laquelle connaître, c'est manger, c'est-à-dire ingérer l'objet connu, s'en remplir (*Erfüllung*) et le digérer (« assimilation »). Nous rendrons mieux compte du phénomène originel de la perception en insistant sur le fait que la qualité se tient par rapport à nous dans un rapport de proximité absolue — elle « *est là* », elle nous hante — sans se donner ni se refuser, mais il faut

ajouter que cette proximité implique une distance. Elle est ce qui est immédiatement hors d'atteinte, ce qui, par définition, nous indique à nous-même comme un vide. Ce dont la contemplation ne peut qu'accroître notre soif d'être, comme la vue des nourritures hors d'atteinte augmentait la faim de Tantale. La qualité est l'indication de ce que nous ne sommes pas et du mode d'être qui nous est refusé. La perception du blanc est conscience de l'impossibilité de principe que le pour-soi existe comme couleur, c'est-à-dire en étant ce qu'il est. En ce sens, non seulement l'être ne se distingue pas de ses qualités mais encore toute appréhension de qualité est appréhension d'un *ceci*, la qualité quelle qu'elle soit se dévoile à nous comme un être. L'odeur que je respire soudain, les yeux clos, avant même que je l'aie rapportée à un objet odorant, est déjà un *être-odeur* et non une impression subjective ; la lumière qui frappe mes yeux, le matin, à travers mes paupières closes, est déjà un être-lumière. C'est ce qui paraîtra évident pour peu qu'on réfléchisse que la qualité *est*. En tant qu'être qui est ce qu'il est, elle peut bien *apparaître* à une subjectivité mais elle ne peut s'insérer dans la trame de cette subjectivité qui est ce qu'elle n'est pas et qui n'est pas ce qu'elle est. Dire que la qualité est un être-qualité, ce n'est nullement la doter d'un support mystérieux analogue à la substance, c'est simplement faire remarquer que son mode d'être est radicalement différent du mode d'être « pour-soi ». L'être de la blancheur ou de l'acidité, en effet, ne saurait aucunement être saisi comme ek-statique. Si l'on demande, à présent, comment il se fait que le *ceci* ait « des » qualités, nous répondrons qu'en fait le *ceci* se libère comme totalité sur fond de monde et qu'il se donne comme unité indifférenciée. C'est le pour-soi qui peut se nier de différents points de vue en face du *ceci* et qui dévoile la qualité comme un nouveau *ceci* sur fond de chose. A chaque acte négateur par quoi la liberté du pour-soi constitue spontanément son être correspond un dévoilement total de l'être « par un profil ». Ce profil n'est rien qu'un rapport de la chose au pour-soi réalisé par le pour-soi lui-même. C'est la détermination absolue de la négativité : car il ne suffit pas que le pour-soi par une négation originelle ne *soit* pas l'être, ni qu'il ne soit pas *cet* être, il faut encore, pour que sa détermination comme néant d'être soit plénière, qu'il se réalise comme une certaine manière irremplaçable de n'être pas *cet* être ; et cette détermination absolue qui est détermination de la qualité comme profil du *ceci* appartient à la liberté du pour-soi ; elle *n'est pas* ; elle est comme « à être » ; c'est ce que chacun peut se rendre présent en considérant combien le dévoilement d'*une* qualité de la chose apparaît toujours comme une gratuité de fait saisie à *travers* une liberté ; je ne puis faire que cette écorce ne soit verte, mais c'est moi qui fais que je la saisisse comme vert-rugueux ou rugosité-verte. Seulement le rapport forme-fond, ici, est assez différent de la relation du *ceci* au monde. Car, au

lieu que la forme paraisse sur un fond indifférencié, elle est entièrement pénétrée par le fond, elle le retient en elle comme sa propre densité indifférenciée. Si je saisis l'écorce comme verte, sa « luminosité-rugosité » se dévoile comme fond interne indifférencié et plénitude d'être du vert. Il n'y a ici aucune abstraction, au sens où l'abstraction sépare ce qui est uni, car l'être paraît toujours tout entier dans son profil. Mais la réalisation de l'être conditionne l'abstraction, car l'abstraction n'est pas l'appréhension d'une qualité « en l'air » mais d'une qualité-ceci où l'indifférenciation du fond interne tend vers l'équilibre absolu. Le vert abstrait ne perd pas sa densité d'être — sinon il ne serait plus rien qu'un mode subjectif du pour-soi —, mais la luminosité, la forme, la rugosité, etc., qui se donnent à travers lui se fondent dans l'équilibre néantisant de la pure et simple *massivité*. L'abstraction est cependant un phénomène de présence à l'être, puisque l'être abstrait garde sa transcendance. Mais elle ne saurait se réaliser que comme une présence à l'être par delà l'être : elle est dépassement. Cette présence de l'être ne peut être réalisée qu'au niveau de la possibilité et en tant que le pour-soi a à être ses propres possibilités. L'abstrait se dévoile comme le sens que la qualité a à être en tant que coprésente à la présence d'un pour-soi à venir. Ainsi le vert abstrait est le sens-à-venir du *ceci* concret en tant qu'il se révèle à moi par son profil « vert-lumineux-rugueux ». Il est la possibilité propre de ce profil en tant qu'elle se révèle à travers les possibilités que je suis ; c'est-à-dire en tant qu'elle *est étée*. Mais ceci nous renvoie à l'ustensilité et à la temporalité du monde : nous y reviendrons. Qu'il nous suffise de dire, pour l'instant, que l'abstrait hante le concret comme une possibilité figée dans l'en-soi que le concret a à être. Quelle que soit notre perception, comme contact originel avec l'être, l'abstrait est toujours *là* mais *à venir* et c'est dans l'avenir, avec mon avenir, que je le saisis : il est corrélatif de la possibilité propre de ma négation présente et concrète en tant que possibilité de *n'être plus que* cette négation. L'abstrait est le sens du *ceci* en tant qu'il se révèle à l'avenir à travers ma possibilité de figer en en-soi la négation que j'ai à être. Que si l'on nous rappelle les apories classiques de l'abstraction, nous répondrons qu'elles proviennent du fait que l'on suppose distincts la constitution du *ceci* et l'acte d'abstraction. Il est certain que si le *ceci* ne comporte pas ses propres abstraits, il n'est aucune possibilité de les en tirer par après. Mais c'est dans la constitution même du *ceci* comme *ceci* que s'opère l'abstraction comme dévoilement du profil à mon avenir. Le pour-soi est « abstracteur » non parce qu'il pourrait réaliser une opération psychologique d'abstraction mais parce qu'il surgit comme présence à l'être avec un avenir, c'est-à-dire un par-delà l'être. En-soi l'être n'est ni concret ni abstrait, ni présent ni futur : il est ce qu'il est. Pourtant l'abstraction n'enrichit pas l'être, elle n'est que le dévoilement d'un

néant d'être par delà l'être. Mais nous mettons au défi de formuler les objections classiques à l'abstraction sans les dériver implicitement de la considération de l'être comme un *ceci*.

Le rapport originel des *ceci* entre eux ne saurait être ni l'interaction, ni la causalité, ni même le surgissement sur même fond de monde. Si nous supposons en effet le pour-soi présent à un *ceci*, les autres *ceci* existent en même temps « dans le monde », mais à titre indifférencié : ils constituent le fond sur lequel le *ceci* envisagé s'enlève en relief. Pour qu'un rapport quelconque s'établisse entre un *ceci* et un autre *ceci*, il faut que le second *ceci* se dévoile en surgissant du fond du monde à l'occasion d'une négation expresse que le pour-soi a à être. Mais il convient en même temps que chaque *ceci* soit tenu à distance de l'autre comme n'*étant pas* l'autre, par une négation du type purement externe. Ainsi la relation originelle de *ceci* à *cela* est une négation externe. *Cela* apparaît comme n'étant pas *ceci*. Et cette négation externe se dévoile au pour-soi comme un transcendant, elle est dehors, elle est *en-soi*. Comment devons-nous la comprendre ?

L'apparition du *ceci-cela* ne peut se produire d'abord que comme totalité. Le rapport premier est ici l'unité d'une totalité désagrégeable ; le pour-soi se détermine en bloc à ne pas être « ceci-cela » sur fond de monde. Le « ceci-cela » c'est ma chambre tout entière en tant que j'y suis présent. Cette négation concrète ne disparaîtra pas lors de la désagrégation du bloc concret en ceci *et* cela. Au contraire, elle est la condition même de la désagrégation. Mais sur ce fond de présence et par ce fond de présence, l'être fait paraître son extériorité d'indifférence : elle se dévoile à moi en ce que la négation que je suis est une unité-multiplicité plutôt qu'une totalité indifférenciée. Mon surgissement négatif à l'être se morcelle en négations indépendantes qui n'ont d'autre lien que d'être négations que j'ai à être, c'est-à-dire qui tirent leur unité interne de moi et non de l'être. Je suis présent à cette table, à ces chaises et comme tel je me constitue synthétiquement comme négation polyvalente, mais cette négation purement interne, en tant qu'elle est négation *de* l'être, est transie par des zones de néant ; elle se néantit à titre de négation, elle est négation détotalisée. A travers ces striages de néant que j'ai à être comme mon propre néant de négation, paraît l'indifférence de l'être. Mais cette indifférence, j'ai à la réaliser par ce néant de négation que j'ai à être, non en tant que je suis originellement présent au *ceci* mais en tant que je suis aussi présent au *cela*. C'est dans et par ma présence à la table que je réalise l'indifférence de la chaise — que présentement j'ai aussi à ne pas être — comme une absence de tremplin, un arrêt de mon élan vers le ne-pas-être, une rupture du circuit. *Cela* paraît à côté de ceci, au sein d'un dévoilement totalitaire comme ce dont je ne puis aucunement profiter pour me déterminer à n'être pas *ceci*. Ainsi le clivage vient de l'être mais *il n'y a* de clivage et de séparation que par la présence à

tout l'être au pour-soi. La négation de l'unité des négations, en tant qu'elle est dévoilement de l'indifférence de l'être et qu'elle saisit l'indifférence du *ceci* sur le *cela* et du *cela* sur le *ceci*, est dévoilement du rapport originel des *ceci* comme négation externe. Le *ceci* n'est pas cela. Cette négation externe dans l'unité d'une totalité désagrégable s'exprime par le mot « et ». « Ceci n'est pas cela » s'écrit « ceci *et* cela ». La négation externe a le double caractère d'être-en-soi et d'être idéalité pure. Elle est en-soi en ce qu'elle n'appartient nullement au pour-soi, c'est même à travers l'intériorité absolue de sa négation propre (puisque dans l'intuition esthétique, j'appréhende un objet imaginaire) que le pour-soi découvre l'indifférence de l'être comme extériorité. Il ne s'agit nullement, d'ailleurs, d'une négation que l'être a à être : elle n'appartient à aucun des *ceci* considérés ; elle *est* purement et simplement ; elle est ce qu'elle est. Mais en même temps elle n'est aucunement un caractère du *ceci*, elle n'est point comme une de ses qualités. Elle est même totalement indépendante des *ceci*, précisément parce qu'elle n'est ni à l'un ni à l'autre. Car l'indifférence de l'être n'est *rien*, nous ne pouvons ni la penser ni même la percevoir. Elle signifie purement et simplement que l'anéantissement ou les variations du *cela* ne peuvent en rien engager les *ceci* ; en ce sens elle est seulement un *néant* en-soi séparant les *ceci* et ce néant est la seule manière dont la conscience peut réaliser la cohésion d'identité qui caractérise l'être. Ce néant idéal et en-soi, c'est la *quantité*. La quantité, en effet, est extériorité pure ; elle ne dépend aucunement des termes additionnés et n'est que l'affirmation de leur indépendance. Compter, c'est faire une discrimination idéale à l'intérieur d'une totalité désagrégable et déjà donnée. Le nombre obtenu par l'addition n'appartient à aucun des *ceci* comptés ni non plus à la totalité désagrégable en tant qu'elle se dévoile comme totalité. Ces trois hommes qui parlent devant moi, ce n'est pas en tant que je les saisis d'abord comme « groupe en conversation » que je les compte ; et le fait de les compter *trois* laisse parfaitement intacte l'unité concrète de leur groupe. Ce n'est pas une propriété concrète du groupe que d'être « groupe de trois ». Mais ce n'est pas non plus une propriété de ses membres. D'aucun d'eux on ne peut dire qu'il est trois, ni même qu'il est *troisième* — car la qualité de troisième n'est qu'un reflet de la liberté du pour-soi qui compte ; chacun d'eux peut être troisième, aucun d'eux ne l'est. Le rapport de quantité est donc une relation en-soi, mais purement négative, d'extériorité. Et c'est précisément parce qu'elle n'appartient ni aux choses ni aux totalités, qu'elle s'isole et se détache à la surface du monde comme un reflet de néant sur l'être. Etant pure relation d'extériorité entre les *ceci*, elle est elle-même extérieure aux *ceci* et, pour finir, extérieure à elle-même. Elle est l'insaisissable indifférence de l'être — qui ne peut apparaître que *s'il y a* de l'être et qui, quoique appartenant à l'être, ne

peut lui venir que d'un pour-soi, en tant que cette indifférence ne peut se dévoiler que par l'extériorisation à l'infini d'un rapport d'extériorité qui doit être extérieur à l'être et à lui-même. Ainsi espace et quantité ne sont qu'un seul et même type de négation. Par cela seul que *ceci* et *cela* se dévoilent comme n'ayant aucun rapport à moi qui suis mon propre rapport, l'espace et la quantité viennent au monde, car l'un et l'autre sont le rapport des choses qui n'ont aucun rapport ou, si l'on préfère, le néant de rapport saisi comme rapport par l'être qui est son propre rapport. Par là même, on peut voir que ce qu'on nomme avec Husserl les *catégories* (unité-multiplicité-rapport de tout à partie — plus et moins — autour — à côté de — à la suite de — premier, second, etc. — un, deux, trois, etc. — dans et hors de — etc.) ne sont que des brassages idéaux des choses, qui les laissent entièrement intactes, sans les enrichir ni les appauvrir d'un *iota,* et qu'elles indiquent seulement l'infinie diversité des manières dont la liberté du pour-soi peut réaliser l'indifférence de l'être.

Nous avons traité le problème du rapport originel du pour-soi à l'être comme si le pour-soi était une simple conscience instantanée telle qu'elle peut se révéler au *cogito* cartésien. A vrai dire, nous avons déjà rencontré l'échappement à soi du pour-soi en tant qu'il est condition nécessaire de l'apparition des *ceci* et des abstraits. Mais le caractère ek-statique du pour-soi n'était encore qu'implicite. Si nous avons dû procéder ainsi pour la clarté de l'exposition, il n'en faudrait pas conclure que l'être se dévoile à un être qui serait d'abord présence pour se constituer après coup en futur. Mais c'est à un être qui surgit comme à-venir à soi-même que l'être-en-soi se dévoile. Cela signifie que la négation que le pour-soi se fait être en présence de l'être a une dimension ek-statique d'avenir : c'est en tant que je ne suis pas ce que je suis (relation ek-statique à mes propres possibilités) que j'ai à ne pas être l'être-en-soi comme réalisation dévoilante du *ceci.* Cela signifie que je suis présence au *ceci* dans l'inachèvement d'une totalité détotalisée. Qu'en résulte-t-il pour le dévoilement du *ceci* ?

En tant que je suis toujours par delà ce que je suis, à-venir à moi-même, le *ceci* à quoi je suis présent m'apparaît comme quelque chose que je dépasse vers moi-même. Le perçu est originellement le dépassé, il est comme un conducteur du circuit de l'ipséité, et il apparaît dans les limites de ce circuit. Dans la mesure où je me fais être négation du *ceci*, je fuis cette négation vers une négation complémentaire dont la fusion avec la première devrait faire apparaître l'en-soi que je suis ; et cette négation possible est en liaison d'être avec la première, elle n'est pas quelconque, mais elle est précisément la négation complémentaire de ma présence à la chose. Mais comme le pour-soi se constitue, en tant que présence, comme conscience non positionnelle (*de*) soi, il se fait annoncer hors de lui, par l'être, ce qu'il n'est pas ; il récupère son être au-dehors sur le mode « reflet-

reflétant » ; la négation complémentaire qu'il est comme sa possibilité propre est donc négation-présence, c'est-à-dire que le pour-soi a à l'être comme conscience non-thétique (de) soi et comme conscience thétique de l'être-par-delà-l'être. Et l'être-par-delà-l'être est lié au *ceci* présent, non par un rapport quelconque d'extériorité, mais par un lien précis de complémentarité qui se tient en exacte corrélation avec le rapport du pour soi et de son avenir. Et tout d'abord, le *ceci* se dévoile dans la négation d'un être qui se fait ne pas être ceci non à titre de simple présence, mais comme négation qui est à-venir à elle-même, qui est sa propre possibilité par delà son présent. Et cette possibilité qui hante la pure présence comme son sens hors d'atteinte et comme ce qui lui manque pour être *en soi* est d'abord comme une projection de la négation présente à titre d'engagement. Toute négation, en effet, qui n'aurait point par delà elle-même, au futur, comme possibilité qui vient à elle et vers laquelle elle se fuit, le sens d'un engagement perdrait toute sa signification de négation. Ce que le pour-soi nie, il le nie « avec dimension d'avenir », qu'il s'agisse d'une négation externe : ceci n'est pas cela, cette chaise n'est pas une table — ou d'une négation interne portant sur soi-même. Dire que « ceci n'est pas cela », c'est poser l'extériorité du *ceci* par rapport au *cela*, soit pour maintenant et pour l'avenir — soit dans le strict « maintenant », mais alors la négation a un caractère *provisoire* qui constitue l'avenir comme pure extériorité par rapport à la détermination présente « ceci *et* cela ». Dans les deux cas, le sens vient à la négation à partir du futur ; toute négation est ek-statique. En tant que le pour-soi se nie à l'avenir, le *ceci* dont il se fait négation se dévoile comme venant à lui-même de l'avenir. La possibilité que la conscience est non-thétiquement comme conscience (de) pouvoir n'être pas ceci se dévoile comme *potentialité* du *ceci* d'être ce qu'il est. La première potentialité de l'objet, comme corrélatif de l'engagement, structure ontologique de la négation, c'est la *permanence*, qui vient perpétuellement à lui du fond de l'avenir. Le dévoilement de la table comme table exige une permanence *de* table qui lui vient du futur et qui n'est point un *donné* purement constaté, mais une potentialité. Cette permanence, d'ailleurs, ne vient pas à la table d'un futur situé dans l'infini temporel : le temps infini n'existe pas encore ; la table ne se dévoile pas comme ayant la possibilité d'être indéfiniment table. Le temps dont il s'agit ici n'est ni fini ni infini : simplement la potentialité fait apparaître la dimension du futur.

Mais le sens à-venir de la négation est d'être ce qui manque à la négation du pour-soi pour devenir négation *en soi*. En ce sens, la négation est, au futur, précision de la négation présente. C'est au futur que se dévoile le sens exact de ce que j'ai à ne pas être comme corrélatif de la négation exacte que j'ai à être. La négation polymorphe du *ceci* où le vert est formé d'une totalité « rugosité-lumière »

ne prend son sens que si elle a à être négation *du* vert, c'est-à-dire d'un être-vert dont le fond tend vers l'équilibre d'indifférenciation : en un mot le sens-absent de ma négation polymorphe, c'est une négation resserrée d'un vert plus purement vert sur fond indifférencié. Ainsi, le vert pur vient au « vert-rugosité-lumière » du fond de l'avenir comme son sens. Nous saisissons ici le sens de ce que nous avons appelé *abstraction*. L'existant ne *possède* pas son essence comme une qualité présente. Il est même négation de l'essence : le vert *n'est jamais* vert. Mais l'essence vient du fond de l'avenir à l'existant, comme un sens qui n'est jamais donné et qui le hante toujours. C'est le pur corrélatif de l'idéalité pure de ma négation. En ce sens il n'y a jamais d'opération abstractive, si l'on entend par là un acte psychologique et affirmatif de sélection opéré par un esprit constitué. Loin qu'on abstraie certaines qualités à partir des choses, il faut voir au contraire que l'abstraction comme mode d'être originel du pour-soi est nécessaire pour qu'il y ait en général des choses et un monde. L'abstrait est une structure du monde nécessaire au surgissement du concret et le concret n'est concret qu'en tant qu'il va vers son abstrait, qu'il se fait annoncer par l'abstrait ce qu'il est : le pour-soi est dévoilant-abstrayant dans son être. On voit que, de ce point de vue, la permanence et l'abstrait ne font qu'un. Si la table a, en tant que table, une potentialité de permanence, c'est dans la mesure où elle a à être table. La permanence est pure possibilité pour un *ceci* d'être conforme à son essence.

Nous avons vu, dans la deuxième partie de cet ouvrage, que le possible que je suis et le présent que je fuis étaient entre eux dans le rapport de ce qui manque avec ce à quoi il manque. La fusion idéale de ce qui manque avec ce à quoi manque ce qui manque, comme totalité irréalisable, hante le pour-soi et le constitue dans son être même comme néant d'être. C'est, disions-nous, l'en-soi-pour-soi, ou la *valeur*. Mais cette valeur n'est pas, sur le plan irréfléchi, saisie thétiquement par le pour-soi, elle est seulement condition d'être. Si nos déductions sont exactes, cette indication perpétuelle d'une fusion irréalisable doit s'apparaître non pas comme structure de la conscience irréfléchie, mais comme indication transcendante d'une structure idéale de l'objet. Cette structure peut être facilement dévoilée ; corrélativement à l'indication d'une fusion de la négation polymorphe avec la négation abstraite qui est son sens, une indication transcendante et idéale doit se dévoiler : celle d'une fusion du *ceci* existant avec son essence à-venir. Et cette fusion doit être telle que l'abstrait soit fondement du concret et simultanément le concret fondement de l'abstrait ; en d'autres termes, l'existence concrète « en chair et en os » doit *être* l'essence, l'essence doit se produire elle-même comme concrétion totale, c'est-à-dire avec la pleine richesse du concret, sans que pourtant nous puissions trouver en elle autre chose qu'elle-même

dans sa totale pureté. Ou, si l'on préfère, la forme doit être à elle-même — et totalement — sa propre matière. Et réciproquement la matière doit se produire comme forme absolue. Cette fusion impossible et perpétuellement indiquée de l'essence et de l'existence n'appartient ni au présent ni à l'avenir, elle indique plutôt la fusion du passé, du présent et de l'avenir, et se présente comme synthèse *à opérer* de la totalité temporelle. C'est la valeur, en tant que transcendance ; c'est elle que l'on nomme la *beauté*. La beauté représente donc un état idéal du monde, corrélatif d'une réalisation idéale du pour-soi, où l'essence et l'existence des choses se dévoileraient comme identité à un être qui, dans ce dévoilement même, se fondrait avec lui-même dans l'unité absolue de l'en-soi. C'est précisément parce que le beau n'est pas seulement une synthèse transcendante à opérer, mais qu'il ne peut se réaliser que dans et par une totalisation de nous-même, c'est précisément pour cela que nous *voulons* le beau et que nous saisissons l'univers comme *manquant* du beau, dans la mesure où nous-même nous nous saisissons comme un manque. Mais le beau n'est pas plus une potentialité des choses que l'en-soi-pour-soi n'est une possibilité propre du pour-soi. Il hante le monde comme un irréalisable. Et dans la mesure où l'homme *réalise* le beau dans le monde, il le réalise sur le mode imaginaire. Cela veut dire que dans l'intuition esthétique, j'appréhende un objet imaginaire à travers une réalisation imaginaire de moi-même comme totalité en-soi et pour-soi. A l'ordinaire, le beau, comme valeur, n'est pas thématiquement explicité comme valeur-hors-de-portée-du-monde. Il est implicitement appréhendé sur les choses comme une absence ; il se dévoile implicitement à travers l'*imperfection* du monde.

Ces potentialités originelles ne sont pas les seules qui caractérisent le *ceci*. Dans la mesure, en effet, où le pour-soi a à être son être par delà son présent, il est dévoilement d'un au-delà de l'être qualifié qui vient au *ceci* du fond de l'être. En tant que le pour-soi est par delà le croissant de lune, auprès d'un être-par delà-l'être qui est la pleine lune future, la lune pleine devient potentialité du croissant de lune ; en tant que le pour-soi est par delà le bourgeon, près de la fleur, la fleur est potentialité du bourgeon. Le dévoilement de ces potentialités nouvelles implique un rapport originel au passé. C'est dans le passé que la liaison du croissant de lune à la lune, du bourgeon à la fleur s'est peu à peu découverte. Et le passé du pour-soi est pour le pour-soi comme savoir. Mais ce savoir ne demeure pas comme un donné inerte. Il est derrière le pour-soi, sans doute, inconnaissable comme tel et hors d'atteinte. Mais, dans l'unité ek-statique de son être, c'est à partir de ce passé que le pour-soi se fait annoncer ce qu'il est à l'avenir. Mon savoir touchant la lune m'échappe en tant que connaissance thématique. Mais je *le* suis et ma façon de l'être c'est — au moins dans certains cas — de faire venir à moi ce que je ne suis

plus sous la forme de ce que je ne suis pas encore. Cette négation du *ceci* — que j'ai été — je la suis doublement : sur le mode du n'être-plus et du n'être-pas-encore. Je suis par delà le croissant de lune comme possibilité d'une négation radicale de la lune comme disque plein et, corrélativement au retour de ma négation future vers mon présent, la pleine lune revient vers le croissant pour le déterminer en *ceci* comme négation : elle est ce qui lui manque et ce dont le manque le fait être comme croissant. Ainsi, dans l'unité d'une même négation ontologique, j'attribue la dimension de futur au croissant en tant que croissant — sous forme de permanence et d'essence — et je le constitue comme croissant de lune par le retour déterminant vers lui de ce qui lui manque. Ainsi se constitue la gamme des potentialités qui va de la permanence jusqu'aux *puissances*. La réalité-humaine, en se dépassant vers sa propre possibilité de négation, se fait être ce par quoi la négation par dépassement vient au monde ; c'est par la réalité-humaine que le *manque* vient aux choses sous forme de « puissance », « d'inachèvement », de « sursis », de « potentialité ».

Toutefois, l'être transcendant du manque ne saurait avoir la nature du manque ek-statique dans l'immanence. Regardons-y mieux. L'en-soi n'a pas à être sa propre potentialité sur le mode du pas-encore. Le dévoilement de l'en-soi est originellement dévoilement de l'identité d'indifférence. L'en-soi est ce qu'il est sans aucune dispersion ek-statique de son être. Il n'a donc point *à être* sa permanence ou son essence ou le manquant qui lui manque comme j'ai à être mon avenir. Mon surgissement dans le monde fait surgir corrélativement les potentialités. Mais ces potentialités se figent dans leur surgissement même, elles sont rongées par *l'extériorité*. Nous retrouvons ici ce double aspect du transcendant qui, dans son ambiguïté même, a donné naissance à l'espace : une totalité qui s'éparpille en relations d'extériorité. La potentialité revient du fond de l'avenir sur le *ceci* pour le déterminer, mais le rapport du *ceci* comme en-soi à sa potentialité est un rapport d'extériorité. Le croissant de lune est déterminé comme *manquant* ou *privé de* — par rapport à la pleine lune. Mais dans le même temps, il se dévoile comme étant pleinement ce qu'il est, ce signe concret dans le ciel, qui n'a besoin de rien pour être ce qu'il est. Il en est de même pour ce bourgeon, pour cette allumette qui est ce qu'elle est, à qui son sens d'être-allumette demeure extérieur, qui *peut* sans doute s'enflammer mais qui, présentement, est ce bout de bois blanc avec une tête noire. Les potentialités du *ceci*, bien qu'en connexion rigoureuse avec lui, se présentent comme des en-soi et sont en état d'indifférence par rapport à lui. Cet encrier *peut* être cassé, jeté contre le marbre de la cheminée où il s'écrasera. Mais cette potentialité est entièrement coupée de lui, car elle n'est que le corrélatif transcendant de *ma* possibilité de le jeter contre le marbre de la cheminée. En lui-même,

il n'est ni cassable ni incassable : il *est*. Cela ne veut point dire que je puisse considérer un *ceci* en dehors de toute potentialité : du seul fait que je suis mon propre futur, le *ceci* se dévoile comme pourvu de potentialités ; saisir l'allumette comme bout de bois blanc avec une tête noire, ce n'est pas la dépouiller de toute potentialité, mais simplement lui en conférer de nouvelles (une nouvelle permanence — une nouvelle essence). Pour que le *ceci* fût entièrement dépourvu de potentialités, il faudrait que je fusse un pur présent, ce qui est inconcevable. Seulement, le *ceci* a diverses potentialités qui sont *équivalentes*, c'est-à-dire en état d'équivalence par rapport à lui. C'est que, en effet, il n'a point à *les être*. En outre, mes possibles ne sont point, mais se possibilisent, parce qu'ils sont rongés du dedans par ma liberté. C'est-à-dire que, quel que soit mon possible, son contraire est également possible. Je peux briser cet encrier mais aussi bien le ranger dans un tiroir ; je peux viser, par delà le croissant, la pleine lune, mais aussi bien réclamer la permanence du croissant comme tel. En conséquence, l'encrier se trouve pourvu de possibles équivalents : être rangé dans un tiroir, être brisé. Ce croissant de lune peut être une courbe ouverte dans le ciel ou un disque en sursis. Ces potentialités, qui reviennent sur le *ceci* sans être étées par lui et sans avoir à l'être, nous les appellerons *probabilités*, pour marquer qu'elles existent sur le mode d'être de l'en-soi. Mes possibles ne sont point, ils se possibilisent. Mais les probables ne se « probabilisent » point : ils *sont en soi*, en tant que probables. En ce sens, l'encrier *est*, mais son *être-encrier* est un probable, car « l'avoir-à-être-encrier » de l'encrier est une pure apparence qui se fond aussitôt en relation d'extériorité. Ces potentialités ou probabilités qui sont le sens de l'être, par delà l'être, précisément parce qu'elles *sont en-soi par delà l'être*, sont des *riens*. L'essence de l'encrier *est étée* comme corrélative de la négation possible du pour-soi, mais elle n'est pas l'encrier et elle n'est pas l'être : en tant qu'elle est en soi, elle est négation hypostasiée, réifiée, c'est-à-dire précisément qu'elle est un rien, elle appartient au manchon de néant qui entoure et détermine le monde. Le pour-soi révèle l'encrier comme encrier. Mais cette révélation se fait par delà l'être de l'encrier, dans ce futur qui n'est pas ; toutes les potentialités de l'être, depuis la permanence jusqu'à la potentialité qualifiée, se définissent comme ce que l'être *n'est pas encore* sans jamais qu'il ait véritablement à *les être*. Ici encore la connaissance n'ajoute ni ne retranche rien à l'être, elle ne le pare d'aucune qualité nouvelle. Elle fait qu'il y ait de l'être en le dépassant vers un néant qui n'entretient avec lui que des rapports négatifs d'extériorité : ce caractère de pur néant de la potentialité ressort assez des démarches de la science qui, visant à établir des relations de simple extériorité, supprime radicalement le potentiel, c'est-à-dire l'essence et les puissances. Mais d'autre part, sa nécessité comme structure significative de la perception

apparaît assez clairement pour qu'on se dispense d'y insister : la connaissance scientifique, en effet, ne peut ni surmonter ni supprimer la structure potentialisante de la perception ; elle la suppose au contraire.

Nous avons tenté de montrer comment la présence du pour-soi à l'être dévoilait celui-ci comme *chose* ; et, pour la clarté de l'exposition, nous avons dû montrer successivement les différentes structures de la chose : le *ceci* et la spatialité, la permanence, l'essence et les potentialités. Il va de soi, cependant, que cet exposé successif ne correspond pas à une priorité réelle de certains de ces moments sur les autres : le surgissement du pour-soi fait se dévoiler la chose avec la totalité de ses structures. Il n'en est pas une d'ailleurs qui n'implique toutes les autres : le *ceci* n'a pas même d'antériorité logique sur l'essence, il la suppose au contraire et, réciproquement, l'essence est essence *de* ceci. Semblablement, le *ceci* comme être-qualité ne peut paraître que sur fond de monde, mais le monde est collection des *ceci* : et la relation désagrégative du monde aux *ceci*, des *ceci* au monde est la spatialité. Il n'y a donc ici aucune forme substantielle, aucun principe d'unité pour se tenir *derrière* les modes d'apparition du phénomène : tout est donné d'un coup sans aucune primauté. Pour les mêmes raisons, il serait erroné de concevoir une primauté quelconque du *représentatif*. Nos descriptions nous ont amené, en effet, à mettre en relief la *chose dans le monde* et, de ce fait, nous pourrions être tenté de croire que le monde et la chose se dévoilent au pour-soi dans une sorte d'intuition contemplative : ce serait après coup seulement que les objets seraient rangés les uns par rapport aux autres dans un ordre pratique d'ustensilité. Une pareille erreur sera évitée si l'on veut bien considérer que le monde paraît à l'intérieur du circuit de l'ipséité. Il est ce qui sépare le pour-soi de lui-même ou, pour employer une expression heideggerienne : ce à partir de quoi la réalité-humaine se fait annoncer ce qu'elle est. Ce projet vers soi du pour-soi, qui constitue l'ipséité, n'est aucunement un repos contemplatif. C'est un manque, nous l'avons dit, mais non point un manque *donné* : c'est un manque qui a à être à soi-même son propre manque. Il faut bien comprendre, en effet, qu'un manque *constaté* ou manque en-soi s'évanouit en extériorité ; nous l'avons marqué dans les pages précédentes. Mais un être qui se constitue soi-même comme manque ne peut se déterminer que là-bas sur *cela* qui lui manque et qu'il *est*, bref, par un arrachement à soi perpétuel vers le soi qu'il a à être. Cela signifie que le manque ne peut être à soi-même son propre manque que comme *manque refusé* : la seule liaison proprement *interne* de ce qui manque de... à ce qui manque, c'est le refus. Dans la mesure, en effet, où l'être qui manque de... *n'est pas* ce qui lui manque, nous saisissons en lui une négation. Mais si cette négation ne doit pas s'évanouir en pure extériorité — et avec elle toute possibilité de

négation en général — son fondement est dans la nécessité pour l'être qui manque de... d'*être* ce qui lui manque. Ainsi, le fondement de la négation est négation de négation. Mais cette négation-fondement n'est pas plus un *donné* que le manque dont elle est un moment essentiel : elle est comme ayant à être : le pour-soi se fait être, dans l'unité fantôme « reflet-reflétant », son propre manque, c'est-à dire qu'il se projette vers lui en le refusant. C'est seulement comme manque *à supprimer* que le manque peut être manque interne pour le pour-soi et le pour-soi ne peut réaliser son propre manque qu'en ayant à l'être, c'est-à-dire en étant projet vers sa suppression. Ainsi, le rapport du pour-soi à son avenir n'est jamais statique ni donné, mais l'avenir vient au présent du pour-soi pour le déterminer en son cœur en tant que le pour-soi est déjà là-bas à l'avenir comme sa suppression. Le pour-soi ne peut être *ici* manque que s'il est *là bas* suppression du manque; mais une suppression qu'il a à être sur le mode du n'être-pas. C'est cette relation originelle qui permet ensuite de constater empiriquement des manques particuliers comme manques *soufferts* ou *endurés*. Elle est fondement, en général, de l'affectivité : c'est elle aussi qu'on tentera d'expliquer psychologiquement en installant dans le psychique ces idoles et ces fantômes qu'on nomme *tendances* ou *appétits*. Ces tendances ou ces forces, que l'on insère par violence dans la psychè, ne sont pas compréhensibles en elles-mêmes, car le psychologue les donne comme des existants en soi, c'est-à-dire que leur caractère même de *force* est contredit par leur repos intime d'indifférence et que leur unité est éparpillée en pure relation d'extériorité. Nous ne pouvons les saisir qu'à titre de projection dans l'en-soi d'une relation d'être immanente du pour-soi à soi, et cette relation ontologique est précisément le *manque*.

Mais ce manque ne peut être saisi thétiquement et connu par la conscience irréfléchie (pas plus qu'il n'apparaît à la réflexion impure et complice qui l'appréhende comme objet psychique, c'est-à-dire comme tendance ou comme sentiment). Il n'est accessible qu'à la réflexion purifiante, dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Sur le plan donc de la conscience *du* monde, il ne peut s'apparaître qu'en projection, comme un caractère transcendant et idéal. Si, en effet, ce qui manque au pour-soi est présence idéale à un être-par-delà-l'être. l'être-par-delà-l'être est originellement saisi comme manque-à-l'être Ainsi, le monde se dévoile comme hanté par des absences à réaliser et chaque *ceci* paraît avec un cortège d'absences qui l'indiquent et le déterminent. Ces absences ne diffèrent pas au fond des potentialités. Simplement, nous en saisissons mieux la signification. Ainsi, les absences indiquent le *ceci* comme *ceci* et, inversement, le *ceci* pointe vers les absences. Chaque absence étant être-par-delà-l'être, c'est-à-dire en-soi absent, chaque *ceci* pointe vers un autre état de son être ou vers d'autres êtres. Mais, bien entendu, cette organisation en

complexes indicatifs se fige et se pétrifie en en-soi, puisqu'il s'agit d'en-soi, toutes ces indications muettes et pétrifiées, qui retombent dans l'indifférence de l'isolement dans le temps même qu'elles surgissent, ressemblent au sourire de pierre, aux yeux vides d'une statue. En sorte que les absences qui apparaissent derrière les choses n'apparaissent pas comme absences *à présentifier* par les choses. On ne peut pas dire non plus qu'elles se dévoilent comme à réaliser *par moi*, puisque le moi est une structure transcendante de la psychè qui apparaît seulement à la conscience réflexive. Ce sont des exigences pures qui se dressent comme « vides à remplir » au milieu du circuit d'ipséité. Simplement leur caractère de « vides à remplir par le pour-soi » se manifeste à la conscience irréfléchie par une urgence directe et personnelle qui est *vécue* comme telle sans être rapportée à *quelqu'un* ni thématisée. C'est dans et par le fait même de les vivre comme prétentions que se révèle ce que nous avons appelé, dans un autre chapitre, leur ipséité. Ce sont les *tâches*; et ce monde est un monde de *tâches*. Par rapport aux tâches, le *ceci* qu'elles indiquent est à la fois « ceci de ces tâches » — c'est-à-dire l'en-soi unique qui se détermine par elles et qu'elles indiquent comme pouvant les *remplir* — et ce qui n'a aucunement *à être* ces tâches, puisqu'il est dans l'unité absolue de l'identité. Cette liaison dans l'isolement, ce rapport d'inertie dans le dynamique, c'est ce que nous nommerons le rapport de moyen à fin. C'est un être-pour dégradé, laminé par l'extériorité et dont l'idéalité transcendante ne peut se concevoir que comme corrélatif de l'être-pour que le pour-soi a à être. Et la chose, en tant qu'elle repose à la fois dans la béatitude quiète de l'indifférence et que pourtant elle indique au-delà d'elle des tâches à remplir qui lui annoncent ce qu'elle a à être, c'est l'instrument ou l'ustensile. Le rapport originel des choses entre elles, celui qui paraît sur le fondement de la relation quantitative des *ceci*, c'est donc le rapport d'*ustensilité*. Et cette ustensilité n'est pas postérieure ou subordonnée aux structures précédemment indiquées : en un sens, elle les suppose, en un autre elle est supposée par elles. La chose n'est point d'abord chose pour être ensuite ustensile; elle n'est point d'abord ustensile pour se dévoiler ensuite comme chose : elle est *chose-ustensile*. Il est vrai, toutefois, qu'elle se découvrira à la quête ultérieure du savant comme purement *chose*, c'est-à-dire dépouillée de toute ustensilité. Mais c'est que le savant ne se soucie que d'établir les pures relations d'extériorité; le résultat, d'ailleurs, de cette quête scientifique, c'est que la chose elle-même, dépouillée de toute instrumentalité, s'évapore pour finir en extériorité absolue. On voit dans quelle mesure il faut corriger la formule de Heidegger : certes, le monde apparaît dans le circuit d'ipséité, mais le circuit étant non-thétique, l'annonciation de ce que je suis ne peut être elle-même thétique. Etre dans le monde, ce n'est pas s'échapper du monde vers soi-même, mais c'est

s'échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur. Ce que m'annonce le monde est uniquement « mondain ». Reste que, si le renvoi à l'infini des ustensiles ne renvoie jamais à un pour-soi que je suis, la totalité des ustensiles est le corrélatif exact de mes possibilités. Et, comme je *suis* mes possibilités, l'ordre des ustensiles dans le monde est l'image projetée dans l'en-soi de mes possibilités, c'est-à-dire de ce que je suis. Mais cette image mondaine, je ne puis jamais la déchiffrer : je m'y adapte dans et par l'action ; il faut la scissiparité réflexive pour que je puisse être à moi-même un objet. Ce n'est donc pas par inauthenticité que la réalité-humaine se perd dans le monde ; mais être-dans-le-monde, pour elle, c'est se perdre radicalement dans le monde par le dévoilement même qui fait qu'il y a un monde, c'est être renvoyé sans relâche, sans même la possibilité d'un « à quoi bon », d'ustensile en ustensile, sans autre recours que la révolution réflexive. Il ne servirait à rien de nous objecter que la chaîne des « pour quoi » est suspendue à des « pour qui » (*Worumwillen*). Certes, le « Worumwillen » nous renvoie à une structure de l'être que nous n'avons pas élucidée encore : le pour-autrui. Et le « pour qui » apparaît constamment derrière les instruments. Mais ce *pour qui*, dont la constitution est différente du « pour quoi », n'interrompt pas la chaîne. Il en est un maillon, simplement, et il ne permet pas, lorsqu'il est envisagé dans la perspective de l'instrumentalité, d'échapper à l'en-soi. Certes, ce vêtement de travail est pour l'ouvrier. Mais c'est pour que l'ouvrier puisse réparer la toiture sans se salir. Et pourquoi ne doit-il pas se salir ? Pour ne pas dépenser en achat de vêtement la plus grande part de son salaire. C'est qu'en effet ce salaire lui est alloué comme la quantité d'argent minima qui lui permettra de subvenir à son entretien ; et, précisément, il « s'entretient » pour pouvoir appliquer sa puissance de travail à la réparation des toitures. Et pourquoi doit-il réparer la toiture ? Pour qu'il ne pleuve pas dans le bureau où des employés font un travail de comptabilité, etc. Cela ne signifie point que nous devions toujours saisir autrui comme un instrument d'un type particulier, mais simplement que, lorsque nous considérons autrui à partir du monde, nous n'échappons point pour autant au renvoi à l'infini des complexes d'ustensilité.

Ainsi, dans la mesure où le pour-soi est son propre manque comme refus, corrélativement à son élan vers soi, l'être se dévoile à lui sur fond de monde comme chose-ustensile et le monde surgit comme fond indifférencié de complexes indicatifs d'ustensilité. L'ensemble de ces renvois est dépourvu de signification, mais c'est en ce sens qu'il n'y a même pas de possibilité pour poser sur ce plan le problème de la signification. On travaille pour vivre et l'on vit pour travailler. La question du *sens* de la totalité « vie-travail » : « Pourquoi est-ce que je travaille, moi qui vis ? Pourquoi vivre si c'est pour travailler » ne

peut se poser que sur le plan réflexif puisqu'elle implique une découverte du pour-soi par lui-même.

Reste à expliquer pourquoi, comme corrélatif de la pure négation que je suis, l'ustensilité peut surgir dans le monde. Comment ne suis-je pas négation stérile et indéfiniment répétée du *ceci* en tant que pur *ceci* ? Comment cette négation peut-elle dévoiler une pluralité de tâches qui sont mon image, si je ne suis rien que le pur néant que j'ai à être ? Pour répondre à cette question, il faut se rappeler que le pour-soi n'est pas purement et simplement un avenir qui vient au présent. Il a à être aussi son passé sous forme du « étais ». Et l'implication ek-statique des trois dimensions temporelles est telle que si le pour-soi est un être qui se fait annoncer le sens de ce qu'il était par son avenir, c'est, dans le même surgissement, aussi un être qui a à être son *sera* dans les perspectives d'un certain « étais » qu'il fuit. En ce sens, il faut toujours chercher la signification d'une dimension temporelle *ailleurs*, dans une autre dimension ; c'est ce que nous avons appelé la *diaspora* ; car l'unité d'être diasporique n'est pas une pure appartenance *donnée* : c'est la nécessité de *réaliser* la diaspora en se faisant conditionner là-bas, dehors, dans l'unité de soi. La négation donc que je suis et qui dévoile le *ceci* a donc à *être* sur le mode du « étais ». Cette pure négation qui, en tant que simple *présence*, n'est pas, a son être derrière elle, comme passé ou facticité. En tant que telle, il faut reconnaître qu'elle n'est jamais négation sans racines. Mais elle est, au contraire, négation *qualifiée*, si l'on veut bien entendre par là qu'elle traîne sa qualification derrière elle comme l'être qu'elle a à ne pas être sous la forme du « étais ». La négation surgit comme négation non-thétique du passé, sur le mode de la détermination interne, en tant qu'elle se fait négation thétique du *ceci*. Et le surgissement se produit dans l'unité d'un double « être pour », puisque la négation se produit à l'existence, sur le mode reflet-reflétant, comme négation *du* ceci, *pour* échapper au passé qu'elle est et elle échappe au passé *pour* se dégager du *ceci* en le fuyant dans son être vers l'avenir. C'est ce que nous appellerons le *point de vue* du pour-soi sur le monde. Ce point de vue, assimilable à la facticité, est qualification ek-statique de la négation comme rapport originel à l'en-soi. Mais, d'autre part, nous l'avons vu, tout ce qu'est le pour-soi, il l'est sur le mode du « étais » comme appartenance ek-statique au monde. Ce n'est pas au futur que je retrouve *ma* présence, puisque le futur me livre le monde comme corrélatif d'une conscience à-venir ; mais mon être m'apparaît au passé, quoique non-thématiquement, dans le cadre de l'être-en-soi, c'est-à-dire en relief au milieu du monde. Sans doute, cet être est encore conscience de... c'est-à-dire pour-soi ; mais c'est un pour-soi figé en en-soi et, par suite, c'est une conscience *du* monde déchue au milieu du monde. Le sens du réalisme, du naturalisme et du matérialisme est au passé : ces trois

philosophies sont des descriptions du passé comme s'il était présent. Le pour-soi est donc double fuite du monde : il échappe à son propre être-au-milieu-du-monde comme présence à un monde qu'il fuit. Le possible est le libre terme de la fuite. Le pour-soi ne peut fuir vers un transcendant qu'il n'est pas, mais seulement vers un transcendant qu'il est. C'est ce qui ôte toute possibilité d'arrêt à cette fuite perpétuelle : s'il est permis d'user d'une image vulgaire, mais qui fera mieux saisir ma pensée, qu'on se rappelle l'âne qui tire derrière lui une carriole et qui tente d'attraper une carotte qu'on a fixée au bout d'un bâton assujetti lui-même aux brancards. Tout effort de l'âne pour happer la carotte a pour effet de faire avancer l'attelage tout entier et la carotte elle-même qui demeure toujours à la même distance de l'âne. Ainsi courons-nous après un possible que notre course même fait apparaître, qui n'est rien que notre course et qui se définit par là même comme hors d'atteinte. Nous courons vers nous-même et nous sommes, de ce fait, l'être qui ne peut pas se rejoindre. En un sens, la course est dépourvue de signification, puisque le terme n'est jamais donné, mais inventé et projeté à mesure que nous courons vers lui. Et, en un autre sens, nous ne pouvons pas lui refuser cette signification qu'elle rejette, puisque malgré tout le possible est le sens du pour-soi : mais plutôt il y a et il n'y a pas sens de la fuite.

Or, dans cette fuite même du passé que je suis vers l'avenir que je suis, l'avenir se préfigure par rapport au passé en même temps qu'il confère au passé tout son sens. L'avenir est le passé dépassé comme en-soi donné vers un en-soi qui serait son propre fondement, c'est-à-dire qui serait en tant que j'aurais à l'être. Mon possible est la reprise libre de mon passé en tant que cette reprise peut le sauver en le fondant. Je fuis l'être sans fondement que j'étais vers l'acte fondateur que je ne puis être que sur le mode du *serais*. Ainsi, le possible est le manque que le pour-soi se fait être, c'est-à-dire ce qui manque à la négation présente en tant qu'elle est négation *qualifiée* (c'est-à-dire négation qui a sa qualité hors de soi au passé). En tant que tel, il est lui-même qualifié. Non pas à titre de *donné* qui serait sa propre qualité sur le mode de l'en-soi, mais comme indication de la reprise qui fonderait la qualification ek-statique que le pour-soi *était*. Ainsi la soif est tridimensionnelle : elle est fuite présente d'un état de vide que le pour-soi était. Et c'est cette fuite même qui confère à l'état *donné* son caractère de vide ou de manque : au passé, le manque ne saurait être manque, car le *donné* ne peut « manquer » que s'il est dépassé vers... par un être qui est sa propre transcendance. Mais cette fuite est fuite vers... et c'est ce « vers » qui lui donne son sens. En tant que telle, elle est elle-même *manque qui se fait*, c'est-à-dire à la fois constitution au passé du donné comme manque ou potentialité et reprise libre du donné par un pour-soi qui se fait manque sous la forme « reflet reflétant », c'est-à-dire comme conscience de manque.

Et *ce vers quoi* se fuit le manque, en tant qu'il se fait conditionner dans son être-manque par ce dont il manque. c'est la possibilité qu'il est d'être soif qui ne serait plus manque, c'est-à-dire soif-réplétion. Le possible est indication de réplétion et la valeur, comme être-fantôme qui entoure et pénètre de part en part le pour-soi, est l'indication d'une soif qui serait à la fois *donnée* — comme elle « l'était » — et reprise — comme le jeu du « reflet-reflétant » la constitue ek-statiquement. Il s'agit, on le voit, d'une plénitude qui se détermine elle-même comme soif. A l'esquisse de cette plénitude, le rapport ek-statique passé-présent fournit la structure « soif » comme son sens et le possible que je suis doit fournir la densité même, sa chair de plénitude, comme réplétion. Ainsi, ma présence à l'être qui le détermine en *ceci* est négation du *ceci en tant* que je suis aussi *manque qualifié auprès de ceci.* Et dans la mesure où mon possible est présence possible à l'être-pardelà-l'être, la qualification de mon possible dévoile un être-pardelà-l'être comme l'être dont la coprésence est coprésence rigoureusement liée à une réplétion à-venir. Ainsi se dévoile dans le monde l'*absence* comme être à réaliser, en tant que cet être est corrélatif de l'être-possible *dont je manque*. Le verre d'eau apparaît comme devant-être-bu, c'est-à-dire comme corrélatif d'une soif saisie non-thétiquement et dans son être même comme devant être remplie. Mais ces descriptions, qui impliquent toutes une relation au futur du monde, seront plus claires si nous montrons, à présent, comment, sur le fondement de la négation originelle, le temps du monde ou temps universel se dévoile à la conscience.

IV

LE TEMPS DU MONDE

Le temps universel vient au monde par le pour-soi. L'en-soi ne dispose pas de temporalité précisément parce qu'il est en-soi et que la temporalité est le mode d'être unitaire d'un être qui est perpétuellement à distance de soi pour soi. Le pour-soi, au contraire, est temporalité, mais il n'est pas conscience *de* temporalité, sauf lorsqu'il se produit lui-même dans le rapport « réflexif-réfléchi ». Sur le mode irréfléchi il découvre la temporalité *sur* l'être, c'est-à-dire dehors. La temporalité universelle est *objective*.

A) *Le Passé.*

Le *ceci* n'apparaît pas comme un présent qui aurait ensuite à devenir passé et qui, auparavant, était futur. Cet encrier, dès que je le perçois, a déjà dans son existence ses trois dimensions temporelles. En tant que je le saisis comme permanence, c'est-à-dire comme essence, il est déjà au futur, quoique je ne lui sois pas présent dans mon actuelle présence mais comme à-venir-à-moi-même. Et, du même coup, je ne puis le saisir sinon comme ayant déjà été là, dans le monde, en tant que j'y étais déjà, moi-même, comme présence. En ce sens il n'existe point de « synthèse de récognition », si l'on entend par là une opération progressive d'identification qui, par organisation successive des « maintenant », conférerait une *durée* à la chose perçue. Mais le pour-soi dispose l'éclatement de sa temporalité tout au long de l'en-soi dévoilé comme au long d'un mur immense et monotone dont il ne voit pas le bout. Je suis cette négation originelle que j'ai à être, sur le mode du pas-encore et du déjà, auprès de l'être qui est ce qu'il est. Si donc nous supposons une conscience surgissant dans un monde immobile, auprès d'un être unique qui serait immuablement ce qu'il est, cet être se dévoilera avec un passé et un avenir d'immuabilité qui ne nécessiteront aucune « opération » de synthèse et qui ne feront qu'un avec son dévoilement même. L'*opération* ne serait nécessaire que si le pour-soi avait, du même coup, à retenir et à constituer son propre passé. Mais du simple fait qu'il *est* son propre passé, comme aussi son avenir propre, le dévoilement de l'en-soi ne peut être que temporalisé. Le *ceci* se dévoile temporellement non parce qu'il se réfracterait à travers une forme *a priori* du sens interne, mais parce qu'il se dévoile à un dévoilement dont l'être même est temporalisation. Toutefois l'a-temporalité de l'être est *représentée* dans son dévoilement même : en tant qu'il est saisi par et dans une temporalité qui se temporalise, le *ceci* paraît originellement comme temporel ; mais en tant qu'il est ce qu'il est, il refuse d'*être* sa propre temporalité, il *reflète* seulement le temps ; en outre il renvoie le rapport ek-statique interne — qui est à la source de la temporalité — comme une pure relation objective d'extériorité. La permanence, comme compromis entre l'identité intemporelle et l'unité ek-statique de temporalisation, apparaîtra donc comme le pur glissement d'instants en-soi, petits néants séparés les uns des autres et réunis par un rapport de simple extériorité, à la surface d'un être qui conserve une immuabilité atemporelle. Il n'est donc pas vrai que l'intemporalité de l'être nous échappe : elle est, au contraire, *donnée dans le temps*, elle fonde la manière d'être du temps universel.

En tant, donc, que le pour-soi « était » ce qu'il est, l'ustensile ou la

chose lui apparaît comme ayant été *déjà* là. Le pour-soi ne peut être présence au *ceci* que comme présence qui *était* ; toute perception est en elle-même, et sans aucune « opération », une reconnaissance. Or, ce qui se révèle à travers l'unité ek-statique du passé et du présent, c'est un être identique. Il n'est point saisi comme étant *le même* au passé et au présent, mais comme étant *lui*. La temporalité n'est qu'un organe de vision. Pourtant ce *lui* qu'il *est*, le ceci *l'était déjà*. Ainsi apparaît-il comme ayant un passé. Seulement, ce passé, il refuse de l'*être*, il l'*a* seulement. La temporalité, en tant qu'elle est saisie objectivement, est donc un pur fantôme, car elle ne se donne pas comme temporalité du pour-soi, ni non plus comme temporalité que l'en-soi a à être. En même temps, le passé transcendant étant en-soi à titre de transcendance ne saurait être comme ce que le présent a à être, il s'isole dans un fantôme de « Selbstständigkeit ». Et comme chaque moment du passé est un « ayant-été présent », cet isolement se poursuit à l'intérieur même du passé. En sorte que le *ceci* immuable se dévoile à travers un papillotement et un morcellement à l'infini d'en-soi fantômes. C'est ainsi que se révèlent à moi ce verre ou cette table : ils ne durent pas, ils *sont* ; et le temps coule sur eux. Sans doute dira-t-on que je ne *vois* pas leurs changements. Mais c'est introduire ici inopportunément un point de vue scientifique. Ce point de vue, que rien ne justifie, est contredit par notre perception même : *la* pipe, *le* crayon, tous ces êtres qui se livrent tout entiers dans chacun de leurs « profils » et dont la permanence est tout indifférente à la multiplicité des profils, sont aussi, quoique se dévoilant dans la temporalité, transcendants à toute temporalité. La « chose » existe d'un seul jet, comme « forme », c'est-à-dire comme un tout qui n'est affecté par aucune des variations superficielles et parasitaires que nous pouvons y voir. Chaque *ceci* se dévoile avec une loi d'être qui détermine son *seuil*, c'est-à-dire le niveau de changement où il cessera d'être ce qu'il est pour n'être plus, simplement. Et cette loi d'être qui exprime la « permanence » est une structure immédiatement dévoilée de son essence, elle détermine une potentialité-limite du *ceci* — celle de disparaître du monde. Nous y reviendrons. Ainsi le pour-soi saisit la temporalité *sur* l'être, comme pur reflet qui se joue à la surface de l'être sans aucune possibilité de le modifier. Cette néantité absolue et fantômale du temps, le savant la fixera en concept sous le nom d'homogénéité. Mais la saisie transcendante et sur l'en-soi de l'unité ek-statique du pour-soi temporalisant s'opère comme appréhension d'une forme vide d'unité temporelle, sans aucun être qui fonde cette unité en *l'étant*. Ainsi apparaît donc, sur le plan présent-passé, cette curieuse unité de la dispersion absolue qu'est la temporalité externe, où chaque avant et chaque après est un « en-soi », isolé des autres par son extériorité d'indifférence et où pourtant ces instants sont réunis dans l'unité d'être d'un même être, cet être commun ou Temps

n'étant autre que la dispersion même, conçue comme nécessité et substantialité. Cette nature contradictoire ne saurait *paraître* que sur le double fondement du pour-soi et de l'en-soi. A partir de là, pour la réflexion scientifique, en tant qu'elle vise à hypostasier la relation d'extériorité, l'en-soi sera conçu — c'est-à-dire pensé à vide — non comme une transcendance visée à travers le temps, mais comme un contenu qui passe d'instant en instant ; mieux encore, comme une multiplicité de contenus extérieurs les uns aux autres et rigoureusement *semblables* les uns aux autres.

Notre description de la temporalité universelle a été tentée jusqu'ici dans l'hypothèse où rien ne viendrait de l'être, sauf son immuabilité intemporelle. Mais précisément *quelque chose* vient de l'être : ce que nous appellerons, faute de mieux, abolitions et apparitions. Ces apparitions et ces abolitions doivent faire l'objet d'une élucidation purement métaphysique et non ontologique, car on ne saurait concevoir leur nécessité ni à partir des structures d'être du pour-soi ni à partir de celles de l'en-soi : leur existence est celle d'un fait contingent et métaphysique. Nous ne savons pas au juste ce qui vient de l'être dans le phénomène d'apparition puisque ce phénomène est déjà le fait d'un *ceci* temporalisé. Cependant l'expérience nous apprend qu'il y a des surgissements et des anéantissements de *ceci* divers et, comme nous savons, à présent, que la perception dévoile l'en-soi et, en dehors de l'en-soi, *rien*, nous pouvons considérer l'en-soi comme le fondement de ces surgissements et de ces anéantissements. Nous voyons clairement en outre que le principe d'identité, comme loi d'être de l'en-soi, exige que l'abolition et l'apparition soient totalement extérieures à l'en-soi apparu ou aboli : sinon l'en-soi serait à la fois et ne serait pas. L'abolition ne saurait être cette déchéance d'être qu'est une *fin*. Seul le pour-soi peut connaître ces déchéances parce qu'il est à soi-même sa propre fin. L'être, quasi-affirmation où l'affirmant est empâté par l'affirmé, existe sans finitude interne, dans la tension propre de son « affirmation-soi ». Son « jusque-là » lui est totalement extérieur. Ainsi l'abolition signifie non la nécessité d'un *après,* qui ne peut se manifester que dans un monde et pour un pour-soi, mais d'un *quasi-après*. Ce quasi-après peut s'exprimer ainsi : l'être en-soi ne peut opérer la médiation entre lui-même et son néant. Semblablement, les apparitions ne sont pas des *aventures* de l'être apparaissant. Cette antériorité à soi que supposerait l'aventure, nous ne pouvons la trouver que dans le pour-soi, dont l'apparition comme la fin sont des aventures internes. L'être est ce qu'il est. Il est sans se « mettre à être », sans enfance, ni jeunesse : l'apparu n'est pas sa propre nouveauté, il est d'emblée être, sans rapport avec un avant qu'il aurait à être sur le mode du *n'être-pas* et où il aurait à être comme pure absence. Ici encore nous trouvons une quasi-succession, c'est-à-dire une extériorité complète de l'apparu par rapport à son néant.

Mais pour que cette extériorité absolue soit donnée sous la forme du « il y a », il faut déjà un monde ; c'est-à-dire le surgissement d'un pour-soi. L'extériorité absolue de l'en-soi par rapport à l'en-soi fait que le néant même qu'est le quasi-avant de l'apparition ou le quasi-après de l'abolition ne saurait même trouver place dans la plénitude de l'être. C'est seulement dans l'unité d'un monde et sur fond de monde que peut apparaître un *ceci* qui *n'était* pas, que peut être dévoilé ce rapport-d'absence-de-rapport qu'est l'extériorité ; le néant d'être qu'est l'antériorité par rapport à un apparu qui « n'était pas » ne peut venir que rétrospectivement, à un monde, par un pour-soi qui est son propre néant et sa propre antériorité. Ainsi le surgissement et l'anéantissement du *ceci* sont des phénomènes ambigus : ce qui vient à l'être par le pour-soi, ici encore, c'est un pur néant, le n'être-pas-encore et le n'être-plus. L'être considéré n'en est pas le fondement, ni non plus le monde comme totalité saisie *avant* ou *après*. Mais d'autre part, en tant que le surgissement se dévoile dans le monde par un pour-soi qui est son propre avant et son propre après, l'apparition se donne d'abord comme une aventure ; nous saisissons le *ceci* apparu comme étant déjà là dans le monde comme sa propre absence, en tant que nous-mêmes nous étions déjà présents à un monde d'où il était absent. Ainsi la chose peut surgir de son propre néant. Il ne s'agit pas là d'une vue conceptuelle de l'esprit mais d'une structure originelle de la perception. Les expériences de la *Gestalttheorie* montrent clairement que la pure apparition est toujours saisie comme surgissement dynamique, l'apparu *vient en courant* à l'être, du fond du néant. Nous avons ici, en même temps, l'origine du « principe de causalité ». L'idéal de la causalité n'est pas la négation de l'apparu en tant que tel, comme le voudrait un Meyerson, ni non plus l'assignation d'un lien permanent d'extériorité entre deux phénomènes. La causalité première, c'est la saisie de l'apparu avant qu'il apparaisse, comme étant déjà là dans son propre néant pour préparer son apparition. La causalité est simplement la saisie première de la temporalité de l'apparu comme mode ek-statique d'être. Mais le caractère *aventureux* de l'événement comme la constitution ek-statique de l'apparition se désagrègent dans la perception même, l'avant et l'après se figent dans son néant-en-soi, l'apparu dans son indifférente identité, le non-être de l'apparu à l'instant antérieur se dévoile comme plénitude indifférente de l'être existant à cet instant, le rapport de causalité se désagrège en pur rapport d'extériorité entre des *ceci* antérieurs à l'apparu et l'apparu lui-même. Ainsi l'ambiguïté de l'apparition et de la disparition vient de ce qu'elles se donnent, comme le monde, comme l'espace, comme la potentialité et l'ustensilité, comme le temps universel lui-même, sous l'aspect de totalités en perpétuelle désagrégation.

Tel est donc le passé du monde, fait d'instants homogènes et reliés

les uns aux autres par un pur rapport d'extériorité. Par son passé, nous l'avons déjà noté, le pour-soi se fond dans l'en-soi. Au passé le pour-soi devenu en-soi se révèle comme étant au milieu du monde : il *est*, il a perdu sa transcendance. Et, de ce fait, son être se passéifie *dans* le temps : il n'y a aucune différence entre le passé du pour-soi et le passé du monde qui lui fut coprésent sinon que le pour-soi a à être son propre passé. Ainsi n'y a-t-il qu'*un* passé, qui est passé de l'être ou passé *objectif* dans lequel j'étais. Mon passé est passé dans le monde, appartenance que je suis, que je fuis, à la totalité de l'être passé. Cela signifie qu'il y a coïncidence pour une des dimensions temporelles entre la temporalité ek-statique que j'ai à être et le temps du monde comme pur néant donné. C'est par le passé que j'appartiens à la temporalité universelle, c'est par le présent et le futur que j'y échappe.

B) *Le Présent.*

Le présent du pour-soi est présence à l'être et, en tant que tel, il n'est pas. Mais il est dévoilement *de* l'être. L'être qui paraît à la présence se donne comme *étant au présent.* C'est pour cette raison que le présent se donne antinomiquement comme n'étant pas, lorsqu'il est vécu, et comme étant la mesure unique de l'être en tant qu'il se dévoile comme étant ce qu'il est au présent. Non que l'étre ne déborde le présent, mais cette surabondance d'être ne peut être saisie qu'à travers l'organe d'appréhension qu'est le passé, c'est-à-dire comme ce qui n'est plus. Ainsi ce livre sur ma table *est* au présent et il *était* (identique à lui-même) au passé. Ainsi le présent se dévoile-t-il à travers la temporalité originelle comme l'être universel et en même temps il n'est rien — rien de plus que l'être —, il est pur glissement le long de l'être, pur néant.

Les réflexions qui précèdent sembleraient indiquer que rien ne vient de l'être au présent sauf son étre. Ce serait oublier que l'être se dévoile au pour-soi soit comme immobile, soit comme en mouvement, et que les deux notions de mouvement et de repos sont en rapport dialectique. Or, le mouvement ne saurait être dérivé ontologiquement de la nature du pour-soi, ni de sa relation fondamentale à l'en-soi, ni de ce que nous pouvons découvrir originellement dans le phénomène de l'être. Un monde sans mouvement serait concevable. Certes on ne saurait envisager la possibilité d'un monde sans changement, sauf à titre de possibilité purement formelle, mais le changement n'est point le mouvement. Le changement est altération de la qualité du *ceci* ; il se produit, nous l'avons vu, d'un bloc par surgissement ou désagrégation d'une forme. Le mouvement suppose, au contraire, la permanence de la quiddité. Si un *ceci* devait à la fois

être translaté d'un lieu en un autre et subir pendant cette translation une altération radicale de son être, cette altération serait négatrice du mouvement puisqu'il n'y aurait plus *rien* qui fût en mouvement. Le mouvement est pur changement de lieu d'un *ceci* demeurant par ailleurs inaltéré, comme le montre assez le postulat de l'homogénéité de l'espace. Le mouvement, qu'on ne saurait déduire d'aucune caractéristique essentielle des existants en présence, qui fut nié par l'ontologie éléate et qui nécessita, dans l'ontologie cartésienne, le fameux recours à la « chiquenaude », a donc la valeur exacte d'un fait, il participe à l'entière contingence de l'être et doit être accepté comme un donné. Certes nous verrons tout à l'heure qu'il faut un pour-soi pour « qu'il y ait » du mouvement, ce qui rend particulièrement difficile l'assignation exacte de ce qui vient de l'être dans le mouvement pur ; mais il est hors de doute, en tout cas, que le pour-soi, ici comme ailleurs, *n'ajoute rien* à l'être ; ici comme ailleurs il est le pur Rien sur fond duquel le mouvement s'enlève. Mais s'il nous est interdit, par la nature même du mouvement, d'en essayer une *déduction*, du moins est-il possible et même nécessaire d'en faire une *description*. Que faut-il donc concevoir comme *sens* du mouvement ?

On croit que le mouvement est simple *affection* de l'être parce que le mobile se retrouve *après* le mouvement tel qu'il était antérieurement. On a souvent posé en principe que la translation ne déformait pas la figure translatée, tant il paraissait évident que le mouvement se surajoutait à l'être sans le modifier ; et il est certain, nous l'avons vu, que la quiddité du *ceci* demeure inaltérée. Rien n'est plus typique de cette conception que la résistance qu'a rencontrée une théorie comme celle de Fitzgerald sur la « contraction », ou comme celle d'Einstein sur « les variations de la masse », parce qu'elles semblaient attaquer plus particulièrement ce qui fait l'être du mobile. De là vient évidemment le principe de la relativité du mouvement, qui se comprend à merveille si celui-ci est une caractéristique extérieure de l'être et si aucune modification intrastructurale ne le détermine. Le mouvement devient alors une relation tellement *externe* de l'être à son entourage qu'il devient équivalent de dire que l'être est en mouvement et ses entours en repos, ou réciproquement que les entours sont en mouvement et l'être considéré en repos. De ce point de vue le mouvement n'apparaît ni comme un être ni comme un mode d'être, mais comme un rapport entièrement désubstantialisé.

Mais le fait que le mobile soit identique à lui-même au départ et à l'arrivée, c'est-à-dire dans les deux stases qui encadrent le mouvement, ne préjuge en rien de ce qu'il a été quand il était *mobile*. Autant vaudrait dire que l'eau qui bout dans un autoclave ne subit aucune transformation pendant l'ébullition sous prétexte qu'elle présente les mêmes caractères quand elle est froide et quand elle est refroidie. Le fait qu'on peut assigner différentes positions successives

au mobile pendant son mouvement et que, à chaque position, il apparaît semblable à lui-même ne doit pas nous arrêter non plus, car ces positions définissent l'espace parcouru et non le mouvement lui-même. C'est au contraire cette tendance mathématique à traiter le mobile comme un être en repos qu'on déplacerait le long d'une ligne sans le tirer de son repos, c'est cette tendance qui est à l'origine des apories éléatiques.

Ainsi l'affirmation que l'être reste inchangé dans son être, qu'il soit en repos ou en mouvement, doit nous apparaître comme un simple postulat que nous ne saurions accepter sans critique. Pour le soumettre à cette critique, revenons sur les arguments éléatiques et en particulier sur celui de la flèche. La flèche, nous dit-on, lorsqu'elle passe par la position AB, y « est » exactement comme y serait une flèche en repos, avec l'extrémité de sa pointe en A et l'extrémité de sa queue en B. Cela semble évident si l'on admet que le mouvement se superpose à l'être et que, en conséquence, rien ne vient déceler si l'être est en mouvement ou en repos. En un mot, si le mouvement est un accident de l'être, le mouvement et le repos sont indiscernables. Les arguments qu'on a coutume d'opposer à la plus célèbre des apories éléatiques, celle d'Achille et de la Tortue, sont sans portée ici. A quoi bon en effet objecter que les Eléates ont tablé sur la division à l'infini de l'espace sans tenir un compte égal de celle du temps ? Il n'est pas question ici de *position* ni d'instant, mais d'*être*. Nous approchons d'une conception correcte du problème lorsque nous répondons aux Eléates qu'ils ont considéré non le mouvement, mais l'espace qui sous-tend le mouvement. Mais nous nous bornons alors à indiquer la question sans la résoudre : quel doit être, en effet, l'être du mobile, pour que sa quiddité demeure inaltérée, et que pourtant, dans son être, il soit distinct d'un être en repos ?

Si nous essayons de mettre au clair nos résistances aux arguments de Zénon, nous constatons qu'elles ont pour origine une certaine conception naturelle du mouvement : nous admettons que la flèche « passe » en AB mais il nous paraît que *passer* en un lieu ne saurait être équivalent à *y demeurer*, c'est-à-dire à *y être*. Seulement nous faisons, en général, une grave confusion car nous estimons que le mobile ne fait que *passer* en AB (c'est-à-dire qu'il n'y *est* jamais) et, en même temps, nous continuons à supposer que, en soi-même, il *est*. De la sorte, en même temps, il serait en soi et ne serait pas en AB. C'est l'origine de l'aporie des Eléates : comment la flèche ne *serait*-elle pas en AB, puisque, en AB, elle *est* ? Autrement dit, pour éviter l'aporie eléatique, il faut renoncer au postulat généralement admis selon lequel l'être en mouvement conserve son être-en-soi. Passer seulement en AB, c'est être-de-passage. Qu'est-ce que passer ? C'est à la fois être en un lieu et n'y être pas. En aucun moment on ne peut dire que l'être de passage *est* ici, sous peine de l'arrêter brusquement ;

mais on ne saurait dire non plus qu'il n'est pas, ni qu'il *n'y* est pas, ni qu'il est *ailleurs*. Son rapport avec le lieu n'est pas un rapport d'*occupation*. Mais nous avons vu plus haut que la *place* d'un *ceci* en repos était son rapport d'extériorité au fond en tant que ce rapport peut s'effondrer en multiplicité de rapports externes avec d'autres *ceci* quand le fond lui-même se désagrège en multiplicité de formes [1]. Le fondement de l'espace est donc l'extériorité réciproque qui vient à l'être par le pour-soi et dont l'origine est que l'être est ce qu'il est. En un mot c'est l'être qui définit son lieu en se révélant à un pour-soi comme indifférent aux autres êtres. Et cette indifférence n'est rien que son identité même, son absence de réalité ek-statique, en tant qu'elle est saisie par un pour-soi qui est déjà présence à d'autres *ceci*. Du seul fait donc que le *ceci* est ce qu'il est, il *occupe* une place, il *est* en un lieu, c'est-à-dire il est mis en rapport par le pour-soi avec les autres *ceci* comme *n'ayant pas de rapports avec eux*. L'espace est le néant de rapport saisi comme rapport par l'être qui est son propre rapport. Le fait de *passer* en un lieu au lieu d'y être ne peut donc s'interpréter qu'en termes d'être. Cela signifie que le lieu étant fondé par l'être, l'être n'est plus assez pour fonder son lieu : il l'esquisse seulement ; ses relations d'extériorité avec les autres *ceci* ne peuvent être établies par le pour-soi, parce qu'il est nécessaire qu'il les établisse à partir d'un *ceci* qui *est*. Mais cependant ces relations ne sauraient s'anéantir, parce que l'être à partir duquel elles s'établissent n'est pas un pur néant. Simplement, dans le « maintenant » même où on les établit, il est déjà extérieur à elles, c'est-à-dire qu'en simultanéité avec leur dévoilement, *déjà* se dévoilent de nouvelles relations d'extériorité dont le *ceci* considéré est le fondement et qui sont avec les premières dans un rapport d'extériorité. Mais cette extériorité continuée des relations spatiales qui définissent le lieu de l'être ne peut trouver son fondement que dans le fait que le *ceci* considéré est extérieur à soi. Et, en effet, dire que le *ceci* passe en un lieu, signifie qu'il n'y est déjà plus quand il y est encore, c'est-à-dire qu'il est, par rapport à lui-même, non pas dans un rapport ek-statique d'être mais dans un pur rapport d'extériorité. Ainsi y a-t-il « lieu » dans la mesure où le *ceci* se dévoile comme extérieur aux autres *ceci*. Et il y a *passage* en ce lieu dans la mesure où l'être ne se résume plus dans cette extériorité mais au contraire lui est déjà extérieur. Ainsi le mouvement est l'être d'un être qui est extérieur à soi. La seule question métaphysique qui se pose à l'occasion du mouvement est celle de l'extériorité à soi. Que devons-nous entendre par là ?

Dans le mouvement, l'être ne change *en rien* lorsqu'il passe de A en B. Cela signifie que sa *qualité*, en tant qu'elle représente l'être qui se dévoile comme *ceci* au pour-soi, ne se transforme pas en une autre

1. Chap. III, section II.

qualité. Le mouvement n'est nullement assimilable au devenir; il n'altère pas la qualité dans son *essence*, pas plus qu'il ne l'*actualise*. La qualité demeure exactement ce qu'elle est : c'est sa manière d'être qui est changée. Cette bille rouge qui roule sur le billard ne cesse point d'*être* rouge, mais ce rouge qu'elle *est*, elle ne l'est pas de la même manière que lorsqu'elle était en repos : il demeure en suspens entre l'abolition et la permanence. En tant, en effet, que déjà en B, il est extérieur à ce qu'il était en A, il y a anéantissement du rouge, mais en tant qu'il se retrouve en C, par delà B, il est extérieur à cet anéantissement même. Ainsi échappe-t-il à l'être par l'abolition et à l'abolition par l'être. Il se rencontre donc une catégorie de *ceci* dans le monde, dont le propre est de n'être jamais, sans que pour cela ils soient des néants. Le seul rapport que le pour-soi puisse saisir originellement sur ces *ceci*, c'est le rapport d'extériorité à soi. Car l'extériorité étant le *rien*, il faut qu'il y ait un être qui soit à soi-même son propre rapport pour qu'il y ait de « l'extériorité à soi ». En un mot, il nous est impossible de définir en purs termes d'en-soi ce qui se révèle à un pour-soi comme extériorité-à-soi. Cette extériorité ne peut se découvrir que pour un être qui est déjà à soi-même *là bas* ce qu'il est *ici*, c'est-à-dire pour une conscience. Cette extériorité-à-soi, qui apparaît comme une pure maladie de l'être, c'est-à-dire comme l'impossibilité qu'il y a pour certains *ceci* à la fois d'être soi et d'être leur propre néant, doit se marquer par quelque chose qui soit comme un *rien dans le monde*, c'est-à-dire comme un rien substantifié. L'extériorité-à-soi n'étant nullement ek-statique, en effet, le rapport du mobile à soi-même est pur rapport d'indifférence et ne peut se découvrir qu'à un témoin. C'est une abolition qui ne peut pas se faire et une apparition qui ne peut pas se faire. Ce rien qui mesure et signifie l'extériorité-à-soi, c'est la *trajectoire*, comme constitution d'extériorité dans l'unité d'un même être. La trajectoire c'est la ligne qui se tire, c'est-à-dire une brusque apparence d'unité synthétique dans l'espace, un faux-semblant qui s'effondre aussitôt en multiplicité infinie d'extériorité. Quand le *ceci* est en repos l'espace *est*; quand il est en mouvement, l'espace *s'engendre ou devient*. La trajectoire *n'est* jamais, puisqu'elle est *rien* : elle s'évanouit aussitôt en pures relations d'extériorité entre divers lieux, c'est-à-dire dans la simple extériorité d'indifférence ou spatialité. Le mouvement *n'est* pas davantage; c'est le moindre-être d'un être qui ne peut parvenir ni à s'abolir ni à être tout à fait; c'est le surgissement, au sein même de l'en-soi, de l'extériorité d'indifférence. Ce pur vacillement d'être est aventure contingente de l'être. Le pour-soi ne peut le saisir qu'à travers l'ek-stase temporelle et dans une identification ek-statique et permanente du mobile avec soi. Cette identification ne suppose aucune opération et, en particulier, aucune « synthèse de récognition », mais elle n'est rien d'autre, pour le pour-soi, que l'unité d'être ek-statique du passé

avec le présent. Ainsi l'identification *temporelle* du mobile avec soi, à travers la position constante de sa propre extériorité, fait se dévoiler la trajectoire, c'est-à-dire fait surgir l'espace sous la forme d'un devenir évanescent. Par le mouvement, l'espace s'engendre dans le temps ; le mouvement tire la ligne, comme tracé de l'extériorité à soi. La ligne s'évanouit en même temps que le mouvement et ce fantôme d'unité temporelle de l'espace se fond continûment dans l'espace intemporel, c'est-à-dire dans la pure multiplicité de dispersion qui *est* sans devenir.

Le pour-soi est, au présent, présence à l'être. Mais l'identité éternelle du permanent ne permet pas de saisir cette présence comme un reflet sur les choses, puisque rien ne vient différencier ce qui est de ce qui était dans la permanence. La dimension *présente* du temps universel serait donc insaisissable s'il n'y avait le mouvement. C'est le mouvement qui détermine en présent pur le temps universel. D'abord parce qu'il se révèle comme vacillement *présent* : déjà, au passé, il n'est plus rien qu'une ligne évanescente, un sillage qui se défait ; au futur, il n'est pas du tout, faute de pouvoir être son propre projet ; il est comme la progression constante d'une lézarde dans le mur. Son être a d'ailleurs l'ambiguïté insaisissable de l'instant car on ne saurait dire ni qu'il est ni qu'il n'est pas ; en outre à peine paraît-il que déjà il est dépassé et extérieur à soi. Il symbolise donc parfaitement avec le présent du pour-soi : l'extériorité à soi de l'être qui ne peut ni être ni ne pas être renvoie au pour-soi l'image — projetée sur le plan de l'en-soi — d'un être qui a à être ce qu'il n'est pas et à ne pas être ce qu'il est. Toute la différence est celle qui sépare l'extériorité-à-soi — où l'être n'est pas pour être sa propre extériorité mais qui « est être », au contraire, par l'identification d'un témoin ek-statique — de la pure ek-stase temporalisante où l'être a à être ce qu'il n'est pas. Le pour-soi se fait annoncer son présent par le mouvant ; il est son propre présent en simultanéité avec le mouvement actuel, c'est le mouvement qui sera chargé de *réaliser* le temps universel, en tant que le pour-soi se fait annoncer son propre présent par le présent du mobile. Cette réalisation mettra en valeur l'extériorité réciproque des instants, puisque le présent du mobile se définit — à cause de la nature même du mouvement — comme extériorité à son propre passé et extériorité à cette extériorité. La division à l'infini du temps est fondée dans cette extériorité absolue.

C) *Le Futur.*

Le futur originel est possibilité de cette présence que j'ai à être par delà le réel à un en-soi qui est par delà l'en-soi réel. Mon futur entraîne comme coprésence future l'esquisse d'un monde futur et,

comme nous l'avons vu, c'est ce monde futur qui se dévoile au pour-soi que je serai et non les possibilités mêmes du pour-soi, qui ne sont connaissables que par le regard réflexif. Mes possibles étant le sens de ce que je suis surgissant du même coup comme un par-delà de l'en-soi à quoi je suis présence, le futur de l'en-soi qui se révèle à mon futur est en liaison directe et étroite avec le réel à quoi je suis présence. C'est l'en-soi présent modifié, car mon futur n'est autre que mes possibilités de présence à un en-soi que j'aurais modifié. Ainsi le futur du monde se dévoile à mon futur. Il est fait de la gamme des potentialités, qui va de la simple permanence et de l'essence pure de la chose jusqu'aux puissances. Dès que je fixe l'essence de la chose, que je la saisis comme table ou encrier, je suis déjà là-bas au futur, d'abord parce que son essence ne peut être qu'une coprésence à ma possibilité ultérieure de n'être-plus-que-cette-négation, ensuite parce que sa permanence et son ustensilité même de table ou d'encrier nous renvoient au futur. Nous avons suffisamment développé ces remarques dans les sections précédentes pour nous dispenser d'y insister. Ce que nous voulons noter seulement c'est que toute chose, dès son apparition comme chose-ustensile, loge certaines de ses structures et propriétés d'emblée dans le futur. Dès l'apparition du monde et des *ceci, il y a* un futur universel. Seulement nous avons marqué plus haut que tout « état » futur du monde lui demeure étranger, en pleine extériorité réciproque d'indifférence. Il y a *des* futurs du monde qui se définissent par des *chances* et deviennent des probables autonomes, qui ne se probabilisent pas mais qui *sont* en tant que probables, comme des « maintenant » tout constitués, avec leur contenu bien déterminé, mais pas encore réalisés. Ces futurs appartiennent à chaque *ceci* ou collection de *ceci* mais ils sont *dehors*. Qu'est-ce donc alors que *l'avenir* universel ? Il faut le voir comme le cadre abstrait de cette hiérarchie d'équivalences que sont *les* futurs, contenant d'extériorités réciproques qui est lui-même extériorité, somme d'en-soi qui est elle-même en soi. C'est dire que, quel que soit le probable qui doive l'emporter, il y a et il y aura un avenir mais, de ce fait, cet avenir indifférent et extérieur au présent, composé de « maintenant » indifférents les uns aux autres et réunis par le rapport substantifié d'avant-après (en tant que ce rapport, vidé de son caractère ek-statique, n'a plus que le sens d'une négation externe), est une série de contenants vides réunis les uns aux autres par l'unité de la dispersion. En ce sens, tantôt l'avenir apparaît comme une urgence et une menace, en tant que j'accole étroitement le futur d'un *ceci* à son présent par le projet de mes propres possibilités par delà le coprésent, tantôt cette menace se désagrège en pure extériorité et je ne saisis plus l'avenir que sous l'aspect d'un pur contenant formel, indifférent à ce qui le remplit et homogène à l'espace, en tant que simple loi d'extériorité, et tantôt enfin il se découvre comme un néant en-soi, en tant qu'il est dispersion pure par delà l'être.

Ainsi les dimensions temporelles à travers lesquelles le *ceci* intemporel nous est donné, avec son a-temporalité même, prennent des qualités nouvelles lorsqu'elles apparaissent sur l'objet : l'être-en-soi, l'objectivité, l'extériorité d'indifférence, la dispersion absolue. Le Temps, en tant qu'il se découvre à une temporalité ek-statique qui se temporalise, est partout transcendance à soi et renvoi de l'avant à l'après et de l'après à l'avant. Mais cette transcendance à soi, en tant qu'il se fait saisir sur l'en-soi, il n'a pas *à l'être*, elle est étée en lui. La cohésion du temps est un pur fantôme, reflet objectif du projet ek-statique du pour-soi vers soi-même et de la cohésion en mouvement de la réalité-humaine. Mais cette cohésion n'a *aucune raison d'être* si l'on considère le temps par lui-même, elle s'effondre aussitôt en une multiplicité absolue d'instants qui, considérés séparément, perdent toute nature temporelle et se réduisent purement et simplement à la totale a-temporalité du *ceci*. Ainsi le temps est pur néant en-soi qui ne peut sembler avoir un *être* que par l'acte même dans lequel le pour-soi le franchit pour l'utiliser. Encore cet être est-il celui d'une forme singulière qui s'enlève sur fond indifférencié de temps et que nous appellerons le *laps* de temps. En effet notre première appréhension du temps objectif est *pratique* : c'est en *étant* mes possibilités par delà l'être coprésent, que je découvre le temps objectif comme le corrélatif, dans le monde, du néant qui me sépare de mon possible. De ce point de vue le temps apparaît comme forme finie, organisée, au sein d'une dispersion indéfinie ; le *laps* de temps est comprimé de temps au sein d'une absolue décompression et c'est le projet de nous-même vers nos possibles qui réalise la compression. Ce comprimé de temps est certes une forme de dispersion et de séparation car il exprime dans le monde la distance qui me sépare de moi-même. Mais d'autre part, comme je ne me projette jamais vers un possible qu'à travers une série organisée de possibles dépendants qui sont ce que j'ai à être pour être... et comme leur dévoilement non thématique et non positionnel est donné dans le dévoilement non positionnel du possible majeur vers quoi je me projette, le temps se dévoile à moi comme forme temporelle objective, comme échelonnement organisé des probables : cette forme objective ou *laps* est comme la *trajectoire* de mon acte.

Ainsi le temps apparaît par *trajectoires*. Mais, de même que les trajectoires spatiales se décompriment et s'effondrent en pure spatialité statique, ainsi la trajectoire temporelle s'effondre dès qu'elle n'est pas simplement vécue comme ce qui sous-entend objectivement notre attente de nous-même. Les probables, en effet, qui se découvrent à moi tendent naturellement à s'isoler en *probables en soi* et à occuper une fraction rigoureusement séparée du temps objectif, le *laps* de temps s'évanouit, le temps se révèle comme chatoiement de néant à la surface d'un être rigoureusement a-temporel.

V

LA CONNAISSANCE

Cette rapide esquisse du dévoilement du monde au pour-soi nous permet de conclure. Nous accorderons à l'idéalisme que l'être du pour-soi est connaissance de l'être mais en ajoutant qu'il y a un être de cette connaissance. L'identité de l'être du pour-soi et de la connaissance ne vient pas de ce que la connaissance est la mesure de l'être mais de ce que le pour-soi se fait annoncer ce qu'il est par l'en-soi, c'est-à-dire de ce qu'il est, dans son être, rapport à l'être. La connaissance n'est rien d'autre que la présence de l'être au pour-soi et le pour-soi n'est que le *rien* qui réalise cette présence. Ainsi la connaissance est-elle, par nature, être ek-statique et elle se confond de ce fait avec l'être ek-statique du pour-soi. Le pour-soi n'est pas pour connaître ensuite et l'on ne peut pas dire non plus qu'il n'est qu'en tant qu'il connaît ou qu'il est connu, ce qui ferait évanouir l'être en une infinité réglée de connaissances particulières. Mais c'est le surgissement absolu du pour-soi au milieu de l'être et par delà l'être, à partir de l'être qu'il n'est pas et comme négation de cet être et néantisation de soi, c'est cet événement absolu et premier qui est connaissance. En un mot, par un renversement radical de la position idéaliste, la connaissance se résorbe dans l'être : elle n'est ni un attribut, ni une fonction, ni un accident de l'être ; mais *il n'y a* que de l'être. De ce point de vue il apparaît comme nécessaire d'abandonner entièrement la position idéaliste et, en particulier, il devient possible d'envisager le rapport du pour-soi à l'en-soi comme une relation ontologique fondamentale ; nous pourrons même, à la fin de ce livre, considérer cette articulation du pour-soi par rapport à l'en-soi comme l'esquisse perpétuellement mouvante d'une quasi-totalité que nous pourrons nommer l'*Etre*. Du point de vue de cette totalité, le surgissement du pour-soi n'est pas seulement l'événement absolu pour le pour-soi, c'est aussi *quelque chose qui arrive à l'en-soi*, la seule aventure possible de l'en-soi : tout se passe en effet comme si le pour-soi, par sa néantisation même, se constituait en « conscience de... », c'est-à-dire par sa transcendance même échappait à cette loi de l'en-soi en qui l'affirmation est empâtée par l'affirmé. Le pour-soi par sa négation de soi devient affirmation *de* l'en-soi. L'affirmation intentionnelle est comme l'envers de la négation interne ; il ne peut y avoir affirmation que par un être qui est son propre néant et d'un être qui n'est pas l'être affirmant. Mais alors dans la quasi-totalité de l'Etre, l'affirmation *arrive* à l'en-soi : c'est l'aventure de l'en-soi que d'*être affirmé*. Cette affirmation qui ne pouvait être opérée comme affirma-

tion *de* soi par l'en-soi sans être destructrice de son être-en-soi, il arrive à l'en-soi qu'elle se réalise par le pour-soi ; elle est comme une ek-stase passive de l'en-soi qui le laisse inaltéré et qui pourtant s'effectue en lui et à partir de lui. Tout se passe comme s'il y avait une passion du pour-soi qui se perdait lui-même pour que l'affirmation « monde » arrive à l'en-soi. Et, certes, cette affirmation n'existe que *pour* le pour-soi, elle est le pour-soi lui-même et disparaît avec lui. Mais elle n'est pas *dans* le pour-soi, car elle est l'ek-stase même et si le pour-soi est l'un de ses termes (l'affirmant), l'autre terme, l'en-soi, lui est *réellement* présent ; c'est dehors, sur l'être, qu'il y a un monde qui se découvre à moi.

Au réaliste, d'autre part, nous concéderons que c'est l'être même qui est présent à la conscience dans la connaissance et que le pour-soi n'ajoute *rien* à l'en-soi, sinon le fait même *qu'il y ait* de l'en-soi, c'est-à-dire la négation affirmative. Nous avons pris à tâche en effet de montrer que le monde et la chose-ustensile, l'espace et la quantité comme le temps universel étaient de purs néants substantialisés et ne modifiaient en rien l'être pur qui se révèle à travers eux. En ce sens, tout est donné, tout est présent à moi sans distance et dans son entière réalité ; *rien* de ce que je vois ne vient de moi, il n'y a *rien* en dehors de ce que je vois ou de ce que je pourrais voir. L'être est partout autour de moi, il semble que je puisse le toucher, le saisir ; la *représentation*, comme événement psychique, est une pure invention des philosophes. Mais cet être qui « m'investit » de toute part et dont *rien* ne me sépare, c'est précisément *rien* qui m'en sépare et ce rien, parce qu'il est néant, est infranchissable. « Il y a » de l'être parce que je suis négation de l'être et la mondanité, la spatialité, la quantité, l'ustensilité, la temporalité ne viennent à l'être que parce que je suis négation de l'être, elles n'ajoutent rien à l'être, elles sont de pures conditions néantisées du « il y a », elles ne font que réaliser le *il y a*. Mais ces conditions qui ne *sont rien* me séparent plus radicalement de l'être que ne le feraient des déformations prismatiques à travers lesquelles je pourrais encore espérer le découvrir. Dire qu'il y a de l'être n'est rien et pourtant c'est opérer une totale métamorphose, puisqu'*il n'y a* d'être que pour un pour-soi. Ce n'est pas dans sa qualité propre que l'être est *relatif* au pour-soi, ni dans son être, et par là nous échappons au relativisme kantien ; mais c'est dans son « il y a », puisque dans sa négation interne le pour-soi affirme ce qui ne peut s'affirmer, connaît l'être *tel qu'il est* alors que le « tel qu'il est » ne saurait appartenir à l'être. En ce sens, à la fois le pour-soi est présence immédiate à l'être et, à la fois, il se glisse comme une distance infinie entre lui-même et l'être. C'est que le connaître a pour idéal l'être-ce-qu'on-connaît et pour structure originelle le ne-pas-être-ce-qui-est-connu. Mondanité, spatialité, etc., ne font qu'exprimer ce ne-pas-être. Ainsi je me retrouve partout entre moi et l'être

comme le rien qui *n'est pas* l'être. Le monde est humain. On voit la position très particulière de la conscience : l'être est partout, contre moi, autour de moi, il pèse sur moi, il m'assiège et je suis perpétuellement renvoyé d'être en être, cette table qui est là c'est de l'être et *rien* de plus ; cette roche, cet arbre, ce paysage : de l'être et autrement *rien*. Je veux saisir cet être et je ne trouve plus que *moi*. C'est que la connaissance, intermédiaire entre l'être et le non-être, me renvoie à l'être absolu si je la veux subjective et me renvoie à moi-même quand je crois saisir l'absolu. Le sens même de la connaissance est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est, car pour connaître l'être tel qu'il est, il faudrait être cet être, mais il n'y a de « tel qu'il est » que parce que je ne suis pas l'être que je connais et si je le devenais le « tel qu'il est » s'évanouirait et ne pourrait même plus être pensé. Il ne s'agit là ni d'un scepticisme — qui suppose précisément que le *tel qu'il est* appartient à l'être — ni d'un relativisme. La connaissance nous met en présence de l'absolu et il y a une vérité de la connaissance. Mais cette vérité, quoique ne nous livrant rien de plus et rien de moins que l'absolu, demeure strictement humaine.

On s'étonnera peut-être que nous ayons traité le problème du connaître sans poser la question du corps et des sens ni nous y référer une seule fois. Il n'entre pas dans notre dessein de méconnaître ou de négliger le rôle du corps. Mais il importe avant tout, en ontologie comme partout ailleurs, d'observer dans le discours un ordre rigoureux. Or le corps, quelle que puisse être sa fonction, apparaît d'abord comme du *connu*. Nous ne saurions donc rapporter à lui la connaissance, ni traiter de lui avant d'avoir défini le connaître, ni dériver de lui, en quelque façon et de quelque manière que ce soit, le connaître dans sa structure fondamentale. En outre le corps — notre corps — a pour caractère particulier d'être essentiellement le *connu par autrui* : ce que je connais c'est le corps des autres et l'essentiel de ce que je *sais* de mon corps vient de la façon dont les autres le voient. Ainsi la nature de *mon* corps me renvoie à l'existence d'autrui et à mon être-pour-autrui. Je découvre avec lui, pour la réalité-humaine, un autre mode d'existence aussi fondamental que l'être-pour-soi et que je nommerai l'être-pour-autrui. Si je veux décrire de façon exhaustive le rapport de l'homme avec l'être il faut à présent que j'aborde l'étude de cette nouvelle structure de mon être : le pour-autrui. Car la réalité-humaine doit être dans son être, d'un seul et même surgissement, pour-soi-pour-autrui.

Troisième partie

LE POUR-AUTRUI

CHAPITRE PREMIER

L'existence d'autrui

I

LE PROBLÈME

Nous avons décrit la réalité-humaine à partir des conduites négatives et du *cogito.* Nous avons découvert, en suivant ce fil conducteur, que la réalité-humaine était-pour-soi. Est-ce là *tout* ce qu'elle est ? Sans sortir de notre attitude de description réflexive, nous pouvons rencontrer des modes de conscience qui semblent, tout en demeurant en eux-mêmes strictement pour-soi, indiquer un type de structure ontologique radicalement différent. Cette structure ontologique est *mienne*, c'est à *mon* sujet que je me soucie et pourtant ce souci « pour-moi » me découvre un être qui est *mon* être sans être-pour-moi.

Considérons, par exemple, la honte. Il s'agit d'un mode de conscience dont la structure est identique à toutes celles que nous avons précédemment décrites. Elle est conscience non positionnelle (de) soi comme honte et, comme telle, c'est un exemple de ce que les Allemands appellent « Erlebnis », elle est accessible à la réflexion. En outre sa structure est intentionnelle, elle est appréhension honteuse *de* quelque chose et ce quelque chose est *moi.* J'ai honte de ce que je *suis.* La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi : j'ai découvert par la honte un aspect de *mon* être. Et pourtant, bien que certaines formes complexes et dérivées de la honte puissent apparaître sur le plan réflexif, la honte n'est pas originellement un phénomène de réflexion. En effet, quels que soient les résultats que l'on puisse obtenir dans la solitude par la *pratique* religieuse de la honte, la honte dans sa structure première est honte *devant quelqu'un* Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle

à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. Il est certain que ma honte n'est pas réflexive, car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive : dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. Mais pourtant cet objet apparu à autrui, ce n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image en effet serait entièrement imputable à autrui et ne saurait me « toucher ». Je pourrais ressentir de l'agacement, de la colère en face d'elle, comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prête une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas; mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles : la honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit. Il ne s'agit cependant pas de la comparaison de ce que je suis pour moi à ce que je suis pour autrui, comme si je trouvais en moi, sur le mode d'être du pour-soi, un équivalent de ce que je suis pour autrui. D'abord cette comparaison ne se rencontre pas en nous, à titre d'opération psychique concrète : la honte est un frisson immédiat qui me parcourt de la tête aux pieds sans aucune préparation discursive. Ensuite, cette comparaison est impossible : je ne puis mettre en rapport ce que je suis dans l'intimité sans distance, sans recul, sans perspective du pour-soi avec cet être injustifiable et en-soi que je suis pour autrui. Il n'y a ici ni étalon ni table de correspondance. La notion même de *vulgarité* implique d'ailleurs une relation intermonadique. On n'est pas vulgaire tout seul. Ainsi autrui ne m'a pas seulement révélé ce que j'étais : il m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles. Cet être n'était pas en puissance en moi avant l'apparition d'autrui car il n'aurait su trouver de place dans le pour-soi ; et même si l'on se plaît à me doter d'un corps entièrement constitué *avant* que ce corps soit pour les autres, on ne saurait y loger en puissance ma vulgarité ou ma maladresse, car elles sont des significations et, comme telles, elles dépassent le corps et renvoient à la fois à un témoin susceptible de les comprendre et à la totalité de ma réalité-humaine. Mais cet être nouveau qui apparaît *pour* autrui ne réside pas *en* autrui ; j'en suis responsable, comme le montre bien ce système éducatif qui consiste à « faire honte » aux enfants de ce qu'ils sont. Ainsi la honte est honte *de soi devant autrui* ; ces deux structures sont inséparables. Mais du même coup, j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les

structures de mon être, le pour-soi renvoie au pour-autrui. Si donc nous voulons saisir dans sa totalité la relation d'être de l'homme à l'être-en-soi, nous ne pouvons nous contenter des descriptions esquissées dans les précédents chapitres de cet ouvrage ; nous devons répondre à deux questions bien autrement redoutables : tout d'abord celle de l'existence d'autrui, ensuite celle de mon rapport d'*être* avec l'être d'autrui.

II

L'ÉCUEIL DU SOLIPSISME

Il est curieux que le problème des Autres n'ait jamais vraiment inquiété les réalistes. Dans la mesure où le réaliste se « donne tout », il lui paraît sans doute qu'il se donne autrui. Au milieu du réel, en effet, quoi de plus réel qu'autrui ? C'est une substance pensante de même essence que moi, qui ne saurait s'évanouir en qualités secondes et qualités premières et dont je trouve en moi les structures essentielles. Toutefois, dans la mesure où le réalisme tente de rendre compte de la connaissance par une action du monde sur la substance pensante, il ne s'est pas soucié d'établir une action immédiate et réciproque des substances pensantes entre elles : c'est par l'intermédiaire du monde qu'elles communiquent ; entre la conscience d'autrui et la mienne, mon corps comme chose du monde et le corps d'autrui sont les intermédiaires nécessaires. L'âme d'autrui est donc séparée de la mienne par toute la distance qui sépare tout d'abord mon âme de mon corps, puis mon corps du corps d'autrui, enfin le corps d'autrui de son âme. Et, s'il n'est pas certain que le rapport du pour-soi au corps soit un rapport d'extériorité (nous aurons à traiter plus tard de ce problème), au moins est-il évident que la relation de mon corps avec le corps d'autrui est une relation de pure extériorité indifférente. Si les âmes sont séparées par leurs corps, elles sont distinctes comme cet encrier est distinct de ce livre, c'est-à-dire qu'on ne peut concevoir aucune présence immédiate de l'une à l'autre. Et si même l'on admet une présence immédiate de mon âme au corps d'autrui, il s'en faut encore de toute l'épaisseur d'un corps que j'atteigne son âme. Si donc le réalisme fonde sa certitude sur la présence « en personne » de la chose spatio-temporelle à ma conscience, il ne saurait réclamer la même évidence pour la réalité de l'âme d'autrui, puisque, de son aveu même, cette âme ne se donne pas en personne à la mienne : elle est une absence, une signification, le corps indique vers elle sans la livrer ; en un mot, dans une

philosophie fondée sur l'intuition, il n'y a aucune intuition de l'âme d'autrui. Or, si l'on ne joue pas sur les mots, cela signifie que le réalisme ne fait aucune place à l'intuition d'*autrui* : il ne servirait à rien de dire qu'au moins le corps de l'autre nous est donné, et que ce corps est une certaine présence d'autrui ou d'une partie d'autrui : il est vrai que le corps appartient à la totalité que nous nommons « réalité-humaine » comme une de ses structures. Mais précisément il n'est *corps de l'homme* qu'en tant qu'il existe dans l'unité indissoluble de cette totalité, comme l'organe n'est organe vivant que dans la totalité de l'organisme. La position du réalisme, en nous livrant le corps non point enveloppé dans la totalité humaine mais à part, comme une pierre ou un arbre ou un morceau de cire, a tué aussi sûrement le corps que le scalpel du physiologiste en séparant un morceau de chair de la totalité du vivant. Ce n'est pas le *corps d'autrui* qui est présent à l'intuition réaliste : c'est *un* corps. Un corps qui, sans doute, a des aspects et une « ἕξις » particuliers, mais qui appartient cependant à la grande famille des corps. S'il est vrai que pour un réalisme spiritualiste, l'âme est plus facile à connaître que le corps, le corps sera plus facile à connaître que l'âme d'autrui.

A vrai dire, le réaliste se soucie assez peu de ce problème : c'est qu'il tient l'existence d'autrui pour certaine. C'est pourquoi la psychologie réaliste et positive du XIXe siècle, prenant pour accordée l'existence de mon prochain, se préoccupe exclusivement d'établir les moyens que j'ai de connaître cette existence et de déchiffrer sur le corps les nuances d'une conscience qui m'est étrangère. Le corps, dira-t-on, est un objet dont l'« ἕξις » réclame une interprétation particulière. L'hypothèse qui rend le mieux compte de ses comportements, c'est celle d'une conscience analogue à la mienne et dont il refléterait les différentes émotions. Reste à expliquer *comment* nous faisons cette hypothèse : on nous dira tantôt que c'est par analogie avec ce que je sais de moi-même et tantôt que c'est l'expérience qui nous apprend à déchiffrer, par exemple, la coloration subite d'un visage comme promesse de coups et de cris furieux. On reconnaîtra volontiers que ces procédés peuvent seulement nous donner d'autrui une connaissance *probable* : il reste toujours probable qu'autrui ne soit qu'un corps. Si les animaux sont des machines, pourquoi l'homme que je vois passer dans la rue n'en serait-il pas une ? Pourquoi l'hypothèse radicale des béhaviouristes ne serait-elle pas la bonne ? Ce que je saisis sur ce visage n'est rien que l'effet de certaines contractions musculaires et celles-ci à leur tour ne sont que l'effet d'un influx nerveux dont je connais le parcours. Pourquoi ne pas réduire l'ensemble de ces réactions à des réflexes simples ou conditionnés ? Mais la plus grande partie des psychologues demeurent convaincus de l'existence d'autrui comme réalité totalitaire de même structure que la leur propre. Pour eux l'existence d'autrui est certaine

et la connaissance que nous en avons est probable. On voit le sophisme du réalisme. En fait, il faut renverser les termes de cette affirmation et reconnaître que, si autrui ne nous est accessible que par la connaissance que nous en avons et si cette connaissance est seulement conjecturale, l'existence d'autrui est seulement conjecturale et c'est le rôle de la réflexion critique que de déterminer son degré exact de probabilité. Ainsi, par un curieux retournement, pour avoir posé la réalité du monde extérieur, le réaliste est forcé de verser dans l'idéalisme lorsqu'il envisage l'existence d'autrui. Si le corps est un objet réel agissant réellement sur la substance pensante, autrui devient une pure représentation, dont l'*esse* est un simple *percipi*, c'est-à-dire dont l'existence est mesurée par la connaissance que nous en avons. Les théories plus modernes de l'*Einfühlung*, de la *sympathie* et des *formes* ne font que perfectionner la description de nos moyens de présentifier autrui, mais elles ne mettent pas le débat sur son véritable terrain : qu'autrui soit d'abord *senti* ou qu'il apparaisse dans l'expérience comme une forme singulière avant toute habitude et en l'absence de toute inférence analogique, il n'en demeure pas moins que l'objet signifiant et senti, que la forme expressive renvoient purement et simplement à une totalité humaine dont l'existence demeure purement et simplement conjecturale.

Si le réalisme nous renvoie ainsi à l'idéalisme, n'est-il pas plus avisé de nous mettre immédiatement dans la perspective idéaliste et critique ? Puisque autrui est « ma représentation », ne vaut-il pas mieux interroger cette représentation au sein d'un système qui réduit l'ensemble des objets à un groupement lié de représentations et qui mesure toute existence par la connaissance que j'en prends ?

Nous trouverons pourtant peu de secours chez un Kant : préoccupé, en effet, d'établir les lois universelles de la subjectivité, qui sont les mêmes pour tous, il n'a pas abordé la question des *personnes*. Le sujet est seulement l'essence commune de ces personnes, il ne saurait pas plus permettre de déterminer leur multiplicité que l'essence d'homme, pour Spinoza, ne permet de déterminer celle des hommes concrets. Il semble donc d'abord que Kant eût rangé le problème d'autrui parmi ceux qui ne relevaient pas de sa critique. Pourtant regardons-y mieux : autrui, comme tel, est donné dans notre expérience ; c'est un objet et un objet particulier. Kant s'est placé du point de vue du sujet pur pour déterminer les conditions de possibilité non seulement d'un objet en général, mais des diverses catégories d'objets : l'objet physique, l'objet mathématique, l'objet beau ou laid et celui qui présente des caractères téléologiques. De ce point de vue on a pu reprocher des lacunes à son œuvre et vouloir, par exemple, établir à la suite d'un Dilthey les conditions de possibilité de l'objet historique, c'est-à-dire tenter une critique de la raison historique. Pareillement, s'il est vrai qu'autrui représente un type particulier

d'objet qui se découvre à notre expérience, il est nécessaire, dans la perspective même d'un kantisme rigoureux, de se demander comment la connaissance d'autrui est possible, c'est-à-dire d'établir les conditions de possibilité de l'expérience des autres.

Il serait tout à fait erroné, en effet, d'assimiler le problème d'autrui à celui des réalités nouménales. Certes, s'il existe *des* « autrui » et s'ils sont semblables à moi, la question de leur existence intelligible peut se poser pour eux comme celle de mon existence nouménale se pose pour moi ; certes, aussi, la même réponse vaudra pour eux et pour moi : cette existence nouménale peut être seulement pensée, mais non conçue. Mais lorsque je vise autrui dans mon expérience quotidienne, ce n'est nullement une réalité nouménale que je vise, pas plus que je ne saisis ou ne vise ma réalité intelligible lorsque je prends connaissance de mes émotions ou de mes pensées empiriques. Autrui est un phénomène qui renvoie à d'autres phénomènes : à une colère-phénomène qu'il ressent contre moi, à une série de pensées qui lui apparaissent comme des phénomènes de son sens intime ; ce que je vise en autrui ce n'est rien de plus que ce que je trouve en moi-même. Seulement ces phénomènes sont radicalement distincts de tous les autres.

En premier lieu, l'apparition d'autrui dans mon expérience se manifeste par la présence de formes organisées telles que la mimique et l'expression, les actes et les conduites. Ces formes organisées renvoient à une unité organisatrice qui se situe par principe en dehors de notre expérience. C'est la colère d'autrui, en tant qu'elle apparaît à son sens intime et qu'elle se refuse par nature à mon aperception, qui fait la signification et qui est peut-être la cause de la série de phénomènes que je saisis dans mon expérience sous le nom d'expression ou de mimique. Autrui, comme unité synthétique de ses expériences et comme volonté autant que comme passion, vient organiser *mon* expérience. Il ne s'agit pas de la pure et simple action d'un noumène inconnaissable sur ma sensibilité, mais de la constitution dans le champ de mon expérience, par un être qui n'est pas moi, de groupes liés de phénomènes. Et ces phénomènes, à la différence de tous les autres, ne renvoient pas à des expériences possibles mais à des expériences qui, par principe, sont en dehors de mon expérience et appartiennent à un système qui m'est inaccessible. Mais d'autre part la condition de possibilité de toute expérience, c'est que le sujet organise ses impressions en système lié. Aussi ne trouvons-nous dans les choses « que ce que nous y avons mis ». L'autre ne peut donc nous apparaître sans contradiction comme organisant notre expérience : il y aurait surdétermination du phénomène. Pouvons-nous encore utiliser ici la causalité ? Cette question est bien faite pour marquer le caractère ambigu de l'autre dans une philosophie kantienne. En effet, la causalité ne saurait lier entre eux que des phénomènes. Mais

précisément la colère qu'autrui ressent est un phénomène et l'expression furieuse que je perçois en est un autre. Peut-il y avoir entre eux un lien causal ? Il serait conforme à leur nature phénoménale ; et, en ce sens, je ne me prive point de considérer la rougeur du visage de Paul comme l'effet de sa colère : ceci fait partie de mes affirmations courantes. Mais d'autre part la causalité n'a de sens que si elle relie des phénomènes d'*une même* expérience et contribue à constituer cette expérience. Peut-elle servir de pont entre deux expériences radicalement séparées ? Il faut noter ici qu'en l'utilisant à ce titre, je lui ferai perdre sa nature d'unification *idéale* des apparitions empiriques : la causalité kantienne est unification des moments de *mon* temps sous la forme de l'irréversibilité. Comment admettre qu'elle unifiera mon temps et celui de l'autre ? Quelle relation temporelle établir entre la décision de s'exprimer, phénomène apparu dans la trame de l'expérience d'autrui, et l'expression, phénomène de *mon* expérience ? La simultanéité ? La succession ? Mais comment un instant de *mon* temps peut-il être en rapport de simultanéité ou de succession avec un instant du temps d'autrui ? Même si une harmonie préétablie et d'ailleurs incompréhensible dans la perspective kantienne faisait correspondre instant par instant les deux temps envisagés, ils n'en resteraient pas moins *deux* temps sans relation, puisque, pour chacun d'eux, la synthèse unificative des moments est un acte du sujet. L'universalité des temps, chez Kant, n'est que l'universalité d'un concept, elle signifie seulement que chaque temporalité doit posséder une structure définie, que les conditions de possibilité d'une expérience temporelle sont valables pour toutes les temporalités. Mais cette identité de l'essence temporelle n'empêche pas plus la diversité incommunicable des temps que l'identité de l'essence d'homme n'empêche la diversité incommunicable des consciences humaines. Ainsi, le rapport des consciences étant par nature impensable, le concept d'*autrui* ne saurait *constituer* notre expérience : il faudra le ranger, avec les concepts téléologiques, parmi les concepts *régulateurs*. Autrui appartient donc à la catégorie des « comme si », c'est une hypothèse *a priori* qui n'a d'autre justification que l'unité qu'elle permet d'opérer dans notre expérience et qui ne saurait être pensée sans contradiction. S'il est possible en effet de concevoir, à titre de pure occasion de la connaissance, l'action d'une réalité intelligible sur notre sensibilité, il n'est même pas pensable, par contre, qu'un phénomène, dont la réalité est strictement relative à son apparition dans l'expérience d'autrui, agisse *réellement* sur un phénomène de *mon expérience*. Et même si nous admettions que l'action d'un intelligible s'exerce à la fois sur mon expérience et sur celle d'autrui (au sens où la réalité intelligible affecterait autrui dans la mesure même où elle m'affecterait), il n'en demeurerait pas moins radicalement impossible d'établir ou même de postuler un parallé-

lisme et une table de correspondance entre deux systèmes qui se constituent spontanément [1].

Mais, d'autre part, la qualité de concept régulateur convient-elle bien au concept d'autrui ? Il ne s'agit pas en effet d'établir une unité plus forte entre les phénomènes de mon expérience au moyen d'un concept purement formel qui permettrait seulement des découvertes de détail dans les objets qui m'apparaissent. Il ne s'agit pas d'une sorte d'hypothèse *a priori* ne dépassant pas le champ de mon expérience et incitant à des recherches nouvelles dans les limites mêmes de ce champ. La perception de l'objet-autrui renvoie à un système cohérent de représentations et ce système *n'est pas le mien.* Cela signifie qu'autrui n'est pas, dans mon expérience, un phénomène qui renvoie à mon expérience, mais qu'il se réfère par principe à des phénomènes situés en dehors de toute expérience possible pour moi. Et, certes, le concept d'autrui permet des découvertes et des prévisions au sein de mon système de représentations, un resserrement de la trame des phénomènes : grâce à l'hypothèse des *autres* je puis prévoir *ce geste* à partir de *cette* expression. Mais ce concept ne se présente pas comme ces notions scientifiques (les imaginaires, par exemple) qui interviennent au cours d'un calcul de physique, comme des instruments, sans être présentes dans l'énoncé empirique du problème et pour être éliminées des résultats. Le concept d'autrui n'est pas purement instrumental : loin qu'il existe *pour* servir à l'unification des phénomènes, il faut dire, au contraire, que certaines catégories de phénomènes semblent n'exister que *pour* lui. L'existence d'un système de significations et d'expériences radicalement distinct du mien est le cadre fixe vers lequel *indiquent* dans leur écoulement même des séries diverses de phénomènes. Et ce cadre, par principe extérieur à mon expérience, se remplit peu à peu. Cet *autrui* dont nous ne pouvons saisir la relation à moi et qui n'est jamais donné, nous le constituons peu à peu comme un objet concret : il n'est pas l'instrument qui sert à prévoir un événement de mon expérience, mais ce sont les événements de mon expérience qui servent à constituer autrui en tant qu'autrui, c'est-à-dire en tant que système de représentations hors d'atteinte comme un objet concret et connaissable. Ce que je vise constamment *à travers* mes expériences, ce sont les sentiments d'autrui, les idées d'autrui, les volitions d'autrui, le caractère d'autrui. C'est que, en effet, autrui n'est pas seulement celui que je vois, mais celui *qui me voit.* Je vise autrui en tant qu'il est un système lié d'expériences hors d'atteinte dans lequel je figure comme un objet parmi les autres. Mais dans la mesure où je

1. Même si nous admettions la métaphysique kantienne de la nature et la table des principes qu'a dressée Kant, il serait possible de concevoir des physiques radicalement différentes à partir de ces principes.

m'efforce de déterminer la nature concrète de ce système de représentations et la place que j'y occupe à titre d'objet, je transcende radicalement le champ de mon expérience : je m'occupe d'une série de phénomènes qui, par principe, ne pourront jamais être accessibles à mon intuition et, par conséquent, j'outrepasse les droits de ma connaissance ; je cherche à lier entre elles des expériences qui ne seront jamais mes expériences et, par conséquent, ce travail de construction et d'unification ne peut en rien servir à l'unification de ma propre expérience : dans la mesure où autrui est une absence il échappe à la *nature*. On ne saurait donc qualifier *autrui* de concept régulateur. Et certes des idées comme le Monde, par exemple, échappent aussi par principe à mon expérience ; mais au moins s'y rapportent-elles et n'ont-elles de sens que par elle. Autrui, au contraire, se présente, en un certain sens, comme la négation radicale de mon expérience, puisqu'il est celui pour qui je suis non sujet mais objet. Je m'efforce donc, comme sujet de connaissance, de déterminer comme objet le sujet qui nie mon caractère de sujet et me détermine lui-même comme objet.

Ainsi l'*autre* ne peut être, dans la perspective idéaliste, considéré ni comme concept constitutif ni comme concept régulateur de ma connaissance. Il est conçu comme *réel* et pourtant je ne puis concevoir son rapport réel avec moi, je le construis comme objet et pourtant il n'est pas livré par l'intuition, je le pose comme *sujet* et pourtant c'est à titre d'objet de mes pensées que je le considère. Il ne reste donc que deux solutions pour l'idéaliste : ou bien se débarrasser entièrement du concept de l'autre et prouver qu'il est inutile à la constitution de mon expérience ; ou bien affirmer l'existence réelle d'autrui, c'est-à-dire poser une communication réelle et extra-empirique entre les consciences.

La première solution est connue sous le nom de solipsisme : si pourtant elle se formule, en conformité avec sa dénomination, comme affirmation de ma *solitude* ontologique, elle est pure hypothèse métaphysique, parfaitement injustifiée et gratuite, car elle revient à dire qu'en dehors de moi *rien* n'existe, elle dépasse donc le champ strict de mon expérience. Mais si elle se présente plus modestement comme un refus de quitter le terrain solide de l'expérience, comme une tentative positive pour ne pas faire usage du concept d'autrui, elle est parfaitement logique, elle demeure sur le plan du positivisme critique et, bien qu'elle s'oppose aux tendances les plus profondes de notre être, elle tire sa justification des contradictions de la notion des *autres* considérée dans la perspective idéaliste. Une psychologie qui se voudrait exacte et objective, comme le « béhaviourisme » de Watson, ne fait en somme qu'adopter le solipsisme comme hypothèse de travail. Il ne s'agira pas de nier la présence, dans le champ de mon expérience, d'objets que nous

pourrons nommer « êtres psychiques » mais seulement de pratiquer une sorte d'ἐποχή touchant l'existence de systèmes de représentations organisées par un sujet et situées en dehors de mon expérience.

En face de cette solution, Kant et la majorité des postkantiens continuent d'affirmer l'existence d'autrui. Mais ils ne peuvent se référer qu'au bon sens ou à nos tendances profondes pour justifier leur affirmation. On sait que Schopenhauer traite le solipsiste de « fou enfermé dans un blockhaus imprenable ». Voilà un aveu d'impuissance. C'est qu'en effet, par la position de l'existence de l'autre, on fait éclater soudain les cadres de l'idéalisme et l'on retombe dans un réalisme métaphysique. Tout d'abord, en posant une pluralité de systèmes clos et qui ne peuvent communiquer que par le dehors, nous rétablissons implicitement la notion de substance. Sans doute ces systèmes sont non-substantiels, puisqu'ils sont simples systèmes de représentations. Mais leur extériorité réciproque est extériorité *en soi*; elle est sans être connue; nous n'en saisissons même pas les effets de manière certaine, puisque l'hypothèse solipsiste demeure toujours possible. Nous nous bornons à poser ce néant en-soi comme un fait absolu : il n'est pas relatif, en effet, à notre connaissance d'autrui, mais c'est lui, au contraire, qui la conditionne. Donc, même si les consciences ne sont que de pures liaisons conceptuelles de phénomènes, même si la règle de leur existence est le « *percipere* » et le « *percipi* », il n'en demeure pas moins que la *multiplicité* de ces systèmes relationnels est multiplicité en-soi et qu'elle les transforme immédiatement en systèmes en soi. Mais en outre, si je pose que mon expérience de la colère d'autrui a pour corrélatif dans un autre système une expérience subjective de colère, je restitue le système de l'image vraie, dont Kant avait eu si grand souci de se débarrasser. Certes il s'agit d'un rapport de convenance entre deux phénomènes, la colère perçue dans les gestes et mimiques et la colère appréhendée comme réalité phénoménale du sens intime — et non d'un rapport entre un phénomène et une chose en soi. Mais il n'en demeure pas moins que le critère de la vérité est ici la conformité de la pensée à son objet, non l'accord des représentations entre elles. En effet, précisément parce qu'ici tout recours au noumène est écarté, le phénomène de la colère ressentie est à celui de la colère constatée comme le *réel objectif* à son image. Le problème est bien celui de la représentation adéquate, puisqu'il y a *un réel* et un mode d'appréhension de ce réel. S'il s'agissait de ma propre colère, je pourrais en effet considérer ses manifestations subjectives et ses manifestations physiologiques et objectivement décelables comme deux séries d'effets d'une même cause, sans que l'une des séries représentât la *vérité* de la colère ou sa *réalité* et l'autre seulement son effet ou son image. Mais si l'une des séries des

phénomènes réside en autrui et l'autre en moi, l'une fonctionne comme la réalité de l'autre et le schéma réaliste de la vérité est le seul qui puisse s'appliquer ici.

Ainsi nous n'avons abandonné la position réaliste du problème que parce qu'elle aboutissait nécessairement à l'idéalisme; nous nous sommes délibérément placé dans la perspective idéaliste et nous n'y avons rien gagné car celle-ci, inversement, dans la mesure où elle refuse l'hypothèse solipsiste, aboutit à un réalisme dogmatique et totalement injustifié. Voyons si nous pouvons comprendre cette inversion brusque des doctrines et si nous pouvons tirer de ce paradoxe quelque enseignement qui facilitera une position correcte de la question.

A l'origine du problème de l'existence d'autrui, il y a une présupposition fondamentale : autrui, en effet, c'est l'*autre*, c'est-à-dire le moi qui *n'est pas* moi ; nous saisissons donc ici une négation comme structure constitutive de l'être-autrui. La présupposition commune à l'idéalisme et au réalisme, c'est que la négation constituante est négation d'extériorité. Autrui, c'est celui qui n'est pas moi et que je ne suis pas. Ce *ne-pas* indique un néant comme élément de séparation *donné* entre autrui et moi-même. Entre autrui et moi-même *il y a* un néant de séparation. Ce néant ne tire pas son origine de moi-même, ni d'autrui, ni d'une relation réciproque d'autrui et de moi-même ; mais il est, au contraire, originellement le fondement de toute relation entre autrui et moi, comme absence première de relation. C'est que, en effet, autrui m'apparaît empiriquement à l'occasion de la perception d'un corps et ce corps est un en-soi extérieur à mon corps ; le type de relation qui unit et sépare ces deux corps est la relation spatiale comme le rapport des choses qui n'ont pas de rapport entre elles, comme l'extériorité pure en tant qu'elle est donnée. Le réaliste qui croit saisir *autrui* à travers son corps estime donc qu'il est séparé d'autrui comme un corps d'un autre corps, ce qui signifie que le sens ontologique de la négation contenue dans le jugement : « Je ne suis pas Paul » est du même type que celui de la négation contenue dans le jugement : « La table n'est pas la chaise. » Ainsi la séparation des consciences étant imputable aux corps, il y a comme un espace originel entre les consciences diverses, c'est-à-dire, précisément, un néant *donné*, une distance absolue et passivement subie. L'idéalisme, certes, réduit mon corps et le corps d'autrui à des systèmes objectifs de représentation. Mon corps, pour Schopenhauer, n'est rien d'autre que « l'objet immédiat ». Mais on ne supprime pas pour cela la distance absolue entre les consciences. Un système total de représentations — c'est-à-dire chaque monade — ne pouvant être limité que par soi-même ne saurait entretenir de rapport avec ce qui n'est pas lui. Le sujet connaissant ne peut ni limiter un autre sujet ni se faire limiter par lui. Il est isolé par sa plénitude positive et, par

suite, entre lui-même et un autre système pareillement isolé une séparation *spatiale* est conservée comme le type même de l'extériorité. Ainsi, c'est encore *l'espace* qui sépare implicitement ma conscience de celle d'autrui. Encore faut-il ajouter que l'idéaliste, sans y prendre garde, recourt à un « troisième homme » pour faire apparaître cette négation d'extériorité. Car, nous l'avons vu, toute relation externe, en tant qu'elle n'est pas constituée par ses termes mêmes, requiert un témoin pour la poser. Ainsi, pour l'idéaliste comme pour le réaliste, une conclusion s'impose : du fait qu'autrui nous est révélé dans un monde spatial, c'est un espace réel ou idéal qui nous sépare d'autrui.

Cette présupposition entraîne une grave conséquence : si, en effet, je dois être par rapport à autrui sur le mode de l'extériorité d'indifférence, je ne saurais pas plus être affecté en mon être par le surgissement ou l'abolition d'autrui qu'un en-soi par l'apparition ou la disparition d'un autre en-soi. Par suite, du moment qu'autrui ne peut agir sur mon être par son être, la seule façon dont il peut se révéler à moi, c'est d'apparaître comme *objet* à ma connaissance. Mais il faut entendre par là que je dois constituer autrui comme l'unification que ma spontanéité impose à une diversité d'impressions, c'est-à-dire que je suis celui qui constitue autrui dans le champ de son expérience. Autrui ne saurait donc être pour moi qu'une *image*, même si, par ailleurs, toute la théorie de la connaissance que j'ai édifiée vise à repousser cette notion d'image ; et seul un témoin qui serait extérieur à la fois à moi-même et à autrui pourrait comparer l'image au modèle et décider si elle est vraie. Ce témoin, par ailleurs, pour être autorisé ne devrait pas être à son tour vis-à-vis de moi-même et d'autrui dans un rapport d'extériorité, sinon il ne nous connaîtrait que par des images. Il faudrait que, dans l'unité ek-statique de son être, il soit à la fois *ici*, sur moi, comme négation *interne* de moi-même et *là-bas* sur autrui, comme négation *interne* d'autrui. Ainsi ce recours à Dieu, qu'on trouverait chez Leibniz, est purement et simplement recours à la négation d'intériorité : c'est ce que dissimule la notion théologique de *création* : Dieu à la fois est et n'est pas moi-même et autrui puisqu'il nous crée. Il convient, en effet, qu'il *soit* moi-même pour saisir ma réalité sans intermédiaire et dans une évidence apodictique et qu'il ne soit pas moi, pour garder son impartialité de témoin et pour pouvoir là-bas être et n'être pas autrui. L'image de la création est la plus adéquate ici, puisque dans l'acte créateur, je vois jusqu'au fond ce que je crée — car ce que je crée c'est moi — et cependant ce que je crée s'oppose à moi en se refermant sur soi dans une affirmation d'objectivité. Ainsi la présupposition spatialisante ne nous laisse pas le choix : il faut recourir à Dieu ou tomber dans un probabilisme qui laisse la porte ouverte au solipsisme. Mais cette conception d'un Dieu qui *est* ses créatures nous fait tomber dans un nouvel embarras : c'est

celui que manifeste le problème des substances dans la pensée postcartésienne. Si Dieu est moi et s'il est autrui, qu'est-ce donc qui garantit mon existence propre ? Si la création doit être *continuée*, je demeure toujours en suspens entre une existence distincte et une fusion panthéiste dans l'Etre Créateur. Si la création est un acte originel et si je me suis refermé contre Dieu, rien ne garantit plus à Dieu mon existence, car il n'est plus uni à moi que par un rapport d'extériorité, comme le sculpteur à la statue achevée, et derechef il ne peut me connaître que par des images. Dans ces conditions, la notion de Dieu, tout en nous révélant la négation d'intériorité comme la seule liaison possible entre des consciences, laisse paraître toute son insuffisance : Dieu n'est ni nécessaire ni suffisant comme garant de l'existence de l'autre ; en outre, l'existence de Dieu comme intermédiaire entre moi et autrui suppose déjà la présence en liaison d'intériorité d'un autrui à moi-même, puisque Dieu, étant doté des qualités essentielles d'un Esprit, apparaît comme la quintessence d'autrui et puisqu'il doit pouvoir déjà être en liaison d'intériorité avec moi-même pour qu'un fondement réel de l'existence d'autrui soit valable pour moi. Il semble donc qu'une théorie positive de l'existence d'autrui devrait pouvoir à la fois éviter le solipsisme et se passer du recours à Dieu si elle envisageait ma relation originelle à autrui comme une négation d'intériorité, c'est-à-dire comme une négation qui pose la distinction originelle d'autrui et de moi-même dans la mesure exacte où elle me détermine par autrui et où elle détermine autrui par moi. Est-il possible d'envisager la question sous cet aspect ?

III

HUSSERL, HEGEL, HEIDEGGER

Il semble que la philosophie du XIXe et du XXe siècle ait compris qu'on ne pouvait échapper au solipsisme si l'on envisageait d'abord moi-même et autrui sous l'aspect de deux substances séparées : toute union de ces substances, en effet, doit être tenue pour impossible. C'est pourquoi l'examen des théories modernes nous révèle un effort pour saisir au sein même des consciences une liaison fondamentale et transcendante à autrui qui serait constitutive de chaque conscience dans son surgissement même. Mais si l'on paraît abandonner le postulat de la négation externe, on conserve sa conséquence essentielle, c'est-à-dire l'affirmation que ma liaison fondamentale à autrui est réalisée par la *connaissance*.

Lorsque Husserl, en effet, se préoccupe, dans les *Méditations*

cartésiennes et dans *Formale und Transzendentale Logik*, de réfuter le solipsisme, il croit y parvenir en montrant que le recours à autrui est condition indispensable de la constitution d'un monde. Sans entrer dans le détail de la doctrine, nous nous bornerons à indiquer son principal ressort : pour Husserl, le monde tel qu'il se révèle à la conscience est intermonadique. Autrui n'y est pas seulement présent comme telle apparition concrète et empirique mais comme une condition permanente de son unité et de sa richesse. Que je considère dans la solitude ou en compagnie cette table ou cet arbre ou ce pan de mur, autrui est toujours là comme une couche de significations constitutives qui appartiennent à l'objet même que je considère ; en bref, comme le véritable garant de son objectivité. Et comme notre moi psychophysique est contemporain du monde, fait partie du monde et tombe avec le monde sous le coup de la réduction phénoménologique, autrui apparaît comme nécessaire à la constitution même de ce moi. Si je dois douter de l'existence de Pierre, mon ami — ou des autres en général — en tant que cette existence est par principe en dehors de mon expérience, il faut que je doute aussi de mon être concret, de ma réalité empirique de professeur, ayant telle ou telle inclination, telles habitudes, tel caractère. Il n'y a pas de privilège pour *mon* moi : mon Ego empirique et l'Ego empirique d'autrui apparaissent en même temps dans le monde ; et la signification générale « autrui » est nécessaire à la constitution de l'un comme de l'autre de ces « Ego ». Ainsi, chaque objet, loin d'être, comme pour Kant, constitué par une simple relation au *sujet*, apparaît dans mon expérience concrète comme polyvalent, il se donne originellement comme possédant des systèmes de références à une pluralité indéfinie de consciences ; c'est *sur* la table, *sur* le mur qu'autrui se découvre à moi, comme ce à quoi se réfère perpétuellement l'objet considéré, aussi bien qu'à l'occasion des apparitions concrètes de Pierre ou de Paul.

Certes, ces vues réalisent un progrès sur les doctrines classiques. Il est incontestable que la chose-ustensile renvoie dès sa découverte à une pluralité de pour-soi. Nous aurons à y revenir. Il est certain aussi que la signification « autrui » ne peut venir de l'expérience, ni d'un raisonnement par analogie opéré à l'occasion de l'expérience : mais, bien au contraire, c'est à la lueur du concept d'*autrui* que l'expérience s'interprète. Est-ce à dire que le concept d'autrui est *a priori* ? Nous essaierons, par la suite, de le déterminer. Mais malgré ces incontestables avantages, la théorie de Husserl ne nous paraît pas sensiblement différente de celle de Kant. C'est que, en effet, si mon Ego empirique n'est pas plus sûr que celui d'autrui, Husserl a conservé le sujet transcendantal, qui en est radicalement distinct et qui ressemble fort au sujet kantien. Or, ce qu'il faudrait montrer, ce n'est pas le parallélisme des « Ego » empiriques, qui ne fait de doute pour

personne, c'est celui des sujets transcendantaux. C'est que, en effet, autrui n'est *jamais* ce personnage empirique qui se rencontre dans mon expérience : c'est le sujet transcendantal auquel ce personnage renvoie par nature. Ainsi le véritable problème est-il celui de la liaison des sujets transcendantaux par delà l'expérience. Si l'on répond que, dès l'origine, le sujet transcendantal renvoie à d'autres sujets *pour la constitution* de l'ensemble noématique, il est facile de répondre qu'il y renvoie comme à des *significations*. Autrui serait ici comme une catégorie supplémentaire qui permettrait de constituer un monde, non comme un être réel existant par delà ce monde. Et, sans doute, la « catégorie » d'autrui implique, dans sa signification même, un renvoi de l'autre côté du monde à un sujet, mais ce renvoi ne saurait être qu'hypothétique, il a la pure valeur d'un contenu de concept unificateur; il vaut dans et pour le monde, ses droits se limitent au monde et autrui est par nature hors du monde. Husserl s'est d'ailleurs ôté la possibilité même de comprendre ce que peut signifier l'*être* extra-mondain d'autrui, puisqu'il définit l'*être* comme la simple indication d'une série infinie d'opérations à effectuer. On ne saurait mieux mesurer l'être par la connaissance. Or, en admettant même que la connaissance en général mesure l'être, l'être d'autrui se mesure dans sa réalité par la connaissance qu'autrui prend de lui-même, non par celle que j'en prends. Ce qui est à atteindre par moi, c'est autrui, non en tant que j'en prends connaissance, mais en tant qu'il prend connaissance de soi, ce qui est impossible : cela supposerait, en effet, l'identification en intériorité de moi-même à autrui. Nous retrouvons donc ici cette distinction de principe entre autrui et moi-même, qui ne vient pas de l'extériorité de nos corps, mais du simple fait que chacun de nous existe en intériorité et qu'une connaissance valable de l'intériorité ne peut se faire qu'en intériorité, ce qui interdit par principe toute *connaissance* d'autrui tel qu'il se connaît, c'est-à-dire tel qu'il est. Husserl l'a compris d'ailleurs puisqu'il définit « autrui », tel qu'il se découvre à notre expérience concrète, comme une *absence*. Mais, dans la philosophie de Husserl du moins, comment avoir une intuition pleine d'une absence ? Autrui est l'objet d'intentions vides, autrui se refuse par principe et fuit ; la seule réalité qui demeure est donc celle de *mon* intention : autrui, c'est le noème vide qui correspond à ma visée vers autrui, dans la mesure où il paraît concrètement dans mon expérience ; c'est un ensemble d'opérations d'unification et de constitution de mon expérience, dans la mesure où il paraît comme un concept transcendantal. Husserl répond au solipsiste que l'existence d'autrui est aussi sûre que celle du monde en comprenant dans le monde mon existence psychophysique ; mais le solipsiste ne dit pas autre chose : elle est aussi sûre, dira-t-il, mais pas plus. L'existence du monde est mesurée, ajoutera-t-il, par la connaissance que j'en prends ; il ne saurait en aller autrement pour l'existence d'autrui.

J'avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l'existence de son « Ego » transcendantal[1]. Il me semblait alors qu'il ne demeurait plus rien dans ma conscience qui fût privilégié par rapport à autrui, puisque je la vidais de son sujet. Mais, en fait, bien que je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d'un pas la question de l'existence d'autrui. Si même, en dehors de l'Ego empirique, il n'y avait *rien d'autre* que la conscience *de* cet Ego — c'est-à-dire un champ transcendantal sans sujet — il n'en demeurerait pas moins que mon affirmation d'autrui postule et réclame l'existence, par delà le monde, d'un semblable champ transcendantal ; et, par suite, la seule façon d'échapper au solipsisme serait, ici encore, de prouver que ma conscience transcendantale, dans son être même, est affectée par l'existence extra-mondaine d'autres consciences de même type. Ainsi, pour avoir réduit l'être à une série de significations, la seule liaison que Husserl a pu établir entre mon être et celui d'autrui est celle de la *connaissance* ; il ne saurait donc, pas plus que Kant, échapper au solipsisme.

Si, sans observer les règles de la succession chronologique, nous nous conformons à celles d'une sorte de dialectique intemporelle, la solution que Hegel donne au problème, dans le premier volume de la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous paraîtra réaliser un progrès important sur celle que propose Husserl. Ce n'est plus, en effet, à la constitution du monde et de mon « ego » empirique que l'apparition d'autrui est indispensable : c'est à l'existence même de ma conscience comme conscience de soi. En tant que conscience de soi, en effet, le Moi se saisit lui-même. L'égalité « moi = moi » ou « Je suis je » est l'expression même de ce fait. Tout d'abord cette conscience de soi est pure identité avec elle-même ; pure existence pour soi. Elle a la certitude de soi-même, mais cette certitude est encore privée de vérité. En effet, cette certitude serait vraie seulement dans la mesure où sa propre existence pour soi lui apparaîtrait comme objet indépendant. Ainsi la conscience de soi est d'abord comme une relation syncrétique et sans vérité entre un sujet et un objet non encore objectivé qui est ce sujet lui-même. Son impulsion étant de réaliser son concept en devenant consciente d'elle-même à tous égards, elle tend à se faire valable extérieurement en se donnant objectivité et existence manifeste : il s'agit d'expliciter le « Je suis je » et de se produire soi-même pour objet afin d'atteindre le stade ultime du développement — stade qui naturellement est, en un autre sens, le premier moteur du devenir de la conscience — et qui est la conscience de soi générale qui se reconnaît dans d'autres consciences de soi et qui est identique avec elles et avec elle-même. Le médiateur, c'est *l'autre*.

1. « La Transcendance de l'Ego », *in Recherches philosophiques*, 1937.

L'autre apparaît avec moi-même, puisque la conscience de soi est identique avec elle-même par l'exclusion de tout autre. Ainsi le fait premier c'est la pluralité des consciences et cette pluralité est réalisée sous forme d'une double et réciproque relation d'exclusion. Nous voilà en présence du lien de négation par intériorité que nous réclamions tout à l'heure. Aucun néant externe et en soi ne sépare ma conscience de la conscience d'autrui, mais c'est par le fait même d'être moi que j'exclus l'autre : l'autre est ce qui m'exclut en étant soi, ce que j'exclus en étant moi. Les consciences sont directement portées les unes sur les autres dans une imbrication réciproque de leur être. Cela nous permet, en même temps, de définir la manière dont m'apparaît l'autre : il est ce qui est autre que moi, donc il se donne comme objet inessentiel, avec un caractère de négativité. Mais cet autre est aussi une conscience de soi. Tel quel il m'apparaît comme un objet ordinaire, immergé dans l'être de la vie. Et c'est ainsi, également, que j'apparais à l'autre : comme existence concrète, sensible et immédiate. Hegel se place ici sur le terrain non de la relation univoque qui va de moi (appréhendé par le *cogito*) à l'autre, mais de la relation réciproque qu'il définit : « le saisissement de soi de l'un dans l'autre ». En effet, c'est seulement en tant qu'il s'oppose à l'autre que chacun est absolument pour soi ; il affirme contre l'autre et vis-à-vis de l'autre son droit d'être individualité. Ainsi le *cogito* lui-même ne saurait être un point de départ pour la philosophie ; il ne saurait naître, en effet, qu'en conséquence de mon apparition pour moi comme individualité et cette apparition est conditionnée par la reconnaissance de l'autre. Loin que le problème de l'autre se pose à partir du *cogito*, c'est, au contraire, l'existence de l'autre qui rend le *cogito* possible comme le moment abstrait où le moi se saisit comme objet. Ainsi le « moment » que Hegel nomme *l'être pour l'autre* est un stade nécessaire du développement de la conscience de soi ; le chemin de l'intériorité passe par l'autre. Mais l'autre n'a d'intérêt pour moi que dans la mesure où il est un autre Moi, un Moi-objet pour Moi et, inversement, dans la mesure où il reflète mon Moi, c'est-à-dire en tant que je suis objet pour lui. Par cette nécessité où je suis de n'être objet pour moi que là-bas, dans l'autre, je dois obtenir de l'autre la *reconnaissance* de mon être. Mais si ma conscience *pour soi* doit être médiée avec elle-même par une autre conscience, son être-pour-soi — et par conséquent son être en général — dépend de l'autre. Tel j'apparais à l'autre, tel je suis. En outre, puisque l'autre est tel qu'il m'apparaît et que mon être dépend de l'autre, la façon dont je m'apparais — c'est-à-dire le moment du développement de ma conscience de moi — dépend de la façon dont l'autre m'apparaît. La valeur de la reconnaissance de moi par l'autre dépend de celle de la reconnaissance de l'autre par moi. En ce sens, dans la mesure où l'autre me saisit comme lié à un corps et immergé dans la *vie*, je ne

suis moi-même *qu'un autre*. Pour me faire reconnaître par l'autre, je dois risquer ma propre vie. Risquer sa vie, en effet, c'est se révéler comme non lié à la forme objective ou à quelque existence déterminée ; comme non lié à la vie. Mais en même temps je poursuis la *mort* de l'autre. Cela signifie que je veux me faire médier par un autre qui soit seulement autre, c'est-à-dire par une conscience dépendante, dont le caractère essentiel est de n'exister que pour une autre. Cela se produira dans le moment même où je risquerai ma vie car j'ai fait, dans la lutte contre l'autre, abstraction de mon être sensible en le *risquant* ; l'autre, au contraire, préfère la vie à la liberté en montrant ainsi qu'il n'a pas pu se poser comme non lié à la forme objective. Il demeure donc lié aux choses externes en général ; il m'apparaît et s'apparaît à lui-même comme *inessentiel*. Il est *l'Esclave* et je suis *le Maître* ; pour lui c'est moi qui suis l'essence. Ainsi apparaît la fameuse relation « Maître-Esclave » qui devait si profondément influencer Marx. Nous n'avons pas à entrer dans ses détails. Qu'il nous suffise de marquer que l'Esclave est la vérité du Maître ; mais cette reconnaissance unilatérale et inégale est insuffisante, car la vérité de sa certitude de soi est pour le Maître conscience inessentielle ; il n'est donc pas certain de *l'être pour soi* en tant que *vérité*. Pour que cette *vérité* soit atteinte, il faudra « un moment dans lequel le maître fasse vis-à-vis de soi ce qu'il fait vis-à-vis de l'autre et où l'esclave fait vis-à-vis de l'autre ce qu'il fait vis-à-vis de soi[1] ». A ce moment paraîtra la conscience de soi générale qui se reconnaît dans d'autres consciences de soi et qui est identique avec elles et avec elle-même.

Ainsi l'intuition géniale de Hegel est ici de me faire dépendre de l'autre *en mon être*. Je suis, dit-il, un être pour soi qui n'est pour soi que par un autre. C'est donc en mon cœur que l'autre me pénètre. Il ne saurait être mis en doute sans que je doute de moi-même puisque « la conscience de soi est réelle seulement en tant qu'elle connaît son écho (et son reflet) dans une autre[2] ». Et comme le doute même implique une conscience qui existe pour soi, l'existence de l'autre conditionne ma tentative pour douter d'elle au même titre que chez Descartes mon existence conditionne le doute méthodique. Ainsi le solipsisme semble définitivement mis hors de combat. En passant de Husserl à Hegel, nous avons accompli un progrès immense : d'abord la négation qui constitue autrui est directe, interne et réciproque ; ensuite elle prend à partie et entame chaque conscience au plus profond de son être ; le problème est posé au niveau de l'être intime, du Je universel et transcendantal ; c'est dans mon être essentiel que je dépends de l'être essentiel d'autrui et, loin que l'on doive opposer mon être pour moi-même à mon être pour autrui, l'être-pour-autrui

1. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 148. Edition Lasson.
2. *Propedeutik*, p. 20, 1re édition des œuvres complètes.

apparaît comme une condition nécessaire de mon être pour moi-même.

Et pourtant cette solution, malgré son ampleur, malgré la richesse et la profondeur des aperçus de détail dont fourmille la théorie du Maître et de l'Esclave, parviendra-t-elle à nous satisfaire ?

Certes, Hegel a posé la question de l'être des consciences. C'est l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui qu'il étudie et il donne chaque conscience comme enfermant la *réalité* de l'autre. Mais il est non moins certain que ce problème ontologique reste partout formulé en termes de connaissance. Le grand ressort de la lutte des consciences, c'est l'effort de chacune pour transformer sa certitude de soi en *vérité*. Et nous savons que cette vérité ne peut être atteinte qu'en tant que ma conscience devient *objet* pour l'autre en même temps que l'autre devient *objet* pour la mienne. Ainsi à la question posée par l'idéalisme — comment l'autre peut-il être objet pour moi ? — Hegel répond en demeurant sur le terrain même de l'idéalisme : s'il y a un Moi en vérité pour qui *l'autre* est objet, c'est qu'il y a un *autre* pour qui le Moi est objet. C'est encore la connaissance qui est ici mesure de l'être et Hegel ne conçoit même pas qu'il puisse y avoir un être-pour-autrui qui ne soit pas finalement réductible à un « être-objet ». Aussi la conscience de soi universelle qui cherche à se dégager, à travers toutes ces phases dialectiques, est-elle assimilable, de son propre aveu, à une pure forme vide : le « Je suis je ». « Cette proposition sur la conscience de soi, écrit-il, est vide de tout contenu[1]. » Et ailleurs : « (c'est) le processus de l'abstraction absolue qui consiste à dépasser toute existence immédiate et qui aboutit à l'être purement négatif de la conscience identique avec elle-même. » Le terme même de ce conflit dialectique, la conscience de soi universelle, ne s'est pas enrichi au milieu de ses avatars : elle s'est entièrement dépouillée, au contraire, elle n'est plus que le « Je sais qu'un autre me sait comme moi-même ». Sans doute c'est que pour l'idéalisme absolu l'être et la connaissance sont identiques. Mais à quoi nous entraîne cette assimilation ?

Tout d'abord ce « Je suis je », pure formule universelle d'identité, n'a rien de commun avec la conscience concrète que nous avons tenté de décrire dans notre Introduction. Nous avions alors établi que l'être de la conscience (de) soi ne pouvait se définir en termes de connaissance. La connaissance commence avec la *réflexion*, mais le jeu du « reflet-reflétant » n'est pas un couple sujet-objet, fût-ce à l'état implicite, il ne dépend *en son être* d'aucune conscience transcendante, mais son mode d'être est précisément d'être en question pour soi-même. Nous avons montré ensuite, dans le premier chapitre de notre seconde partie, que la relation du reflet au reflétant

1. *Propedeutik*, p. 20, 1re édition des œuvres complètes.

n'était nullement une relation d'identité et ne pouvait se réduire au « Moi = Moi » ou au « Je *suis* je » de Hegel. Le reflet se fait ne pas être le reflétant; il s'agit là d'un être qui se néantise dans son être et qui cherche en vain à se fondre à soi-même comme *soi*. S'il est vrai que cette description est la seule qui permette de comprendre le fait original de conscience, on jugera que Hegel ne parvient pas à rendre compte de ce redoublement abstrait du Moi qu'il donne comme équivalent à la conscience de soi. Enfin nous sommes parvenu à débarrasser la pure conscience irréfléchie du Je transcendantal qui l'obscurcit et nous avons montré que l'ipséité, fondement de l'existence personnelle, était toute différente d'un Ego ou d'un renvoi de l'Ego à lui-même. Il ne saurait donc être question de définir la conscience en termes d'égologie transcendantale. En un mot la conscience est un être concret et *sui generis*, non une relation abstraite et injustifiable d'identité, elle est ipséité et non siège d'un Ego opaque et inutile, son être est susceptible d'être atteint par une réflexion transcendantale et il y a une *vérité* de la conscience qui ne dépend pas d'autrui, mais *l'être* même de la conscience étant indépendant de la connaissance préexiste à sa *vérité*; sur ce terrain, comme pour le réalisme naïf, c'est l'être qui mesure la vérité, car la vérité d'une intuition réflexive se mesure à sa conformité à l'être : la conscience *était là* avant d'être connue. Si donc la conscience s'affirme en face d'autrui c'est qu'elle revendique la reconnaissance de son être et non d'une vérité abstraite. On conçoit mal en effet que la lutte ardente et périlleuse du maître et de l'esclave ait pour unique enjeu la reconnaissance d'une formule aussi pauvre et aussi abstraite que le « Je suis je ». Il y aurait d'ailleurs une duperie dans cette lutte même, puisque le but enfin atteint serait la conscience de soi universelle, « intuition du soi existant par soi ». A Hegel, il faut, ici comme partout, opposer Kierkegaard, qui représente les revendications de l'individu en tant que tel. C'est son accomplissement comme individu que réclame l'individu, la reconnaissance de son être concret et non l'explicitation objective d'une structure universelle. Sans doute les *droits* que je réclame à autrui posent l'universalité du *soi*; la respectabilité des personnes exige la reconnaissance de ma personne comme universel. Mais c'est mon être concret et individuel qui se coule dans cet universel et qui le remplit, c'est pour cet être-*là* que je réclame des droits, le particulier est ici support et fondement de l'universel ; l'universel, en ce cas, ne saurait avoir de signification s'il n'existe *à dessein* de l'individuel.

De cette assimilation de l'être à la connaissance vont résulter, ici encore, bon nombre d'erreurs ou d'impossibilités. Nous les résumerons ici sous *deux chefs*, c'est-à-dire que nous dresserons contre Hegel une double accusation d'optimisme.

En premier lieu, Hegel nous paraît pécher par un optimisme

épistémologique. Il lui paraît en effet que la *vérité* de la conscience de soi peut apparaître, c'est-à-dire qu'un accord objectif peut être réalisé entre les consciences sous le nom de reconnaissance de moi par autrui et d'autrui par moi. Cette reconnaissance peut être simultanée et réciproque : « Je sais qu'autrui me sait comme soi-même », elle produit *en vérité* l'universalité de la conscience de soi. Mais l'énoncé correct du problème d'autrui rend impossible ce passage à l'universel. Si, en effet, autrui doit me renvoyer mon « soi », il faut qu'au terme au moins de l'évolution dialectique, il y ait une commune mesure entre ce que je suis pour lui, ce qu'il est pour moi, ce que je suis pour moi, ce qu'il est pour lui. Certes, cette homogénéité n'existe pas au départ, Hegel en convient : la relation « Maître-Esclave » n'est pas réciproque. Mais il affirme que la réciprocité doit pouvoir s'établir. C'est qu'en effet il fait au départ une confusion — si habile qu'elle semble volontaire — entre l'*objectité* et la *vie*. L'autre, dit-il, m'apparaît comme objet. Or, l'objet c'est *Moi* dans l'autre. Et lorsqu'il veut mieux définir cette objectité, il y discerne trois éléments [1] : « Ce saisissement de soi de l'un dans l'autre est : 1° Le moment abstrait de l'identité avec soi. 2° Chacun a pourtant aussi cette particularité qu'il se manifeste à l'autre en tant qu'objet externe, en tant qu'existence concrète et sensible immédiate. 3° Chacun est absolument pour soi et individuel en tant qu'opposé à l'autre... » On voit que le moment abstrait de l'identité avec soi est donné dans la connaissance de l'autre. Il est donné avec deux autres moments de la structure totale. Mais, chose curieuse chez un philosophe de la Synthèse, Hegel ne s'est pas demandé si ces trois éléments ne réagissaient pas l'un sur l'autre de manière à constituer une forme neuve et réfractaire à l'analyse. Il précise son point de vue dans la *Phénoménologie de l'Esprit* en déclarant que l'autre apparaît d'abord comme inessentiel (c'est le sens du troisième moment cité plus haut) et comme « conscience immergée dans l'être de la vie ». Mais il s'agit d'une pure coexistence du moment abstrait et de la *vie*. Il suffit donc que moi ou l'autre nous risquions notre vie pour que, dans l'acte même de s'offrir au danger, nous réalisions la séparation analytique de la vie et de la conscience : « Ce que l'autre est pour chaque conscience, elle-même l'est pour l'autre ; chacune accomplit en elle-même et à son tour, par son activité propre. et par l'activité de l'autre, cette pure abstraction de l'être pour soi... Se présenter comme pure abstraction de la conscience de soi, c'est se révéler comme pure négation de sa forme objective, c'est se révéler comme non lié à quelque existence déterminée... c'est se révéler comme non lié à la vie [2]. » Et sans doute Hegel dira plus loin que, par l'expérience du

1. *Propedeutik*, p. 18.
2. *Phénoménologie de l'Esprit*. Ibid.

risque et du danger de mort, la conscience de soi apprend que la vie lui est aussi essentielle que la conscience pure de soi ; mais c'est d'un tout autre point de vue et il n'en demeure pas moins que je puis toujours séparer la pure *vérité* de la conscience de soi, en l'autre, de sa *vie*. Ainsi l'esclave saisit la conscience de soi du maître, il en est la *vérité*, encore que, nous l'avons vu, cette vérité n'est point encore adéquate.

Mais est-ce la même chose de dire qu'autrui m'apparaît par principe comme objet ou de dire qu'il m'apparaît comme lié à quelque existence particulière, comme immergé dans la *vie* ? Si nous demeurons ici sur le plan des pures hypothèses logiques, nous remarquerons tout d'abord qu'autrui peut fort bien être donné à une conscience sous forme d'objet sans que cet objet soit précisément lié à cet objet contingent que l'on nomme un corps vivant. *En fait*, notre expérience ne nous présente que des individus conscients et vivants ; mais en droit, il faut remarquer qu'autrui est objet pour moi parce qu'il est autrui et non parce qu'il apparaît à l'occasion d'un corps-objet ; sinon nous retomberions dans l'illusion spatialisante dont nous parlions plus haut. Ainsi, ce qui est essentiel à autrui en tant qu'autrui c'est l'objectivité et non la vie. Hegel, d'ailleurs, était parti de cette constatation logique. Mais s'il est vrai que la liaison d'une conscience à la vie ne déforme point en sa nature le « moment abstrait de la conscience de soi » qui demeure là, immergé, toujours susceptible d'être découvert, en est-il de même pour l'objectivité ? Autrement dit, puisque nous savons qu'une conscience *est* avant d'être connue, une conscience connue n'est-elle pas totalement modifiée du fait même qu'elle est connue ? Apparaître comme objet pour une conscience, est-ce encore être conscience ? A cette question il est facile de répondre : l'être de la conscience de soi est tel qu'en son être il est question de son être, cela signifie qu'elle est pure intériorité. Elle est perpétuellement renvoi à un *soi* qu'elle a à être. Son être se définit par ceci qu'elle *est* cet être sur le mode d'être ce qu'elle n'est pas et de ne pas être ce qu'elle est. Son être est donc l'exclusion radicale de toute objectivité : je suis celui qui ne peut pas être objet pour moi-même, celui qui ne peut même pas concevoir pour soi l'existence sous forme d'objet (sauf sur le plan du dédoublement réflexif — mais nous avons vu que la réflexion est le drame de l'être qui ne peut pas être objet pour lui-même). Ceci non à cause d'un manque de recul ou d'une prévention intellectuelle ou d'une limite imposée à ma connaissance, mais parce que l'objectivité réclame une négation explicite : l'objet, c'est ce que je me fais ne pas être, au lieu que je suis, moi, celui que je me fais être. Je me suis partout, je ne saurais m'échapper, je me ressaisis par-derrière, et si même je pouvais tenter de me faire objet, déjà je serais moi au cœur de cet objet que je suis et du centre même de cet objet j'aurais à être le sujet

qui le regarde. C'est d'ailleurs ce que Hegel pressentait lorsqu'il disait que l'existence de l'autre est nécessaire pour que je sois objet pour moi. Mais en posant que la conscience de soi s'exprime par le « Je suis je », c'est-à-dire en l'assimilant à la connaissance de soi, il manquait les conséquences à tirer de ces constatations premières, puisqu'il introduisait dans la conscience même quelque chose comme un objet en puissance, qu'autrui aura seulement à dégager sans le modifier. Mais si précisément être objet c'est *n'être-pas-moi*, le fait d'être objet pour une conscience modifie radicalement la conscience non dans ce qu'elle est pour soi, mais dans son apparition à autrui. La conscience d'autrui, c'est ce que je peux simplement contempler et qui, de ce fait, m'apparaît comme pur donné, au lieu d'être ce qui a à être moi. C'est ce qui se livre à moi dans le temps universel, c'est-à-dire dans la dispersion originelle des moments au lieu de m'apparaître dans l'unité de sa propre temporalisation. Car la seule conscience qui puisse m'apparaître dans sa propre temporalisation, c'est *la mienne*, et elle ne le peut qu'en renonçant à toute objectivité. En un mot, le *pour-soi* est inconnaissable par autrui comme pour-soi. L'objet que je saisis sous le nom d'autrui m'apparaît sous une forme radicalement *autre* ; autrui n'est pas *pour soi* comme il m'apparaît, je ne m'apparais pas comme je suis *pour autrui* ; je suis aussi incapable de me saisir pour moi comme je suis pour autrui, que de saisir ce qu'est autrui pour soi à partir de l'objet-autrui qui m'apparaît. Comment donc pourrait-on établir un concept universel subsumant, sous le nom de conscience de soi, ma *conscience* pour moi et (de) moi et ma *connaissance* d'autrui ? Mais il y a plus : d'après Hegel, l'autre est objet et je me saisis comme objet en l'autre. Or, l'une de ces affirmations détruit l'autre : pour que je puisse m'apparaître comme objet en l'autre, il faudrait que je saisisse l'autre en tant que sujet, c'est-à-dire que je l'appréhende dans son intériorité. Mais en tant que l'autre m'apparaît comme objet, mon objectivité pour lui ne saurait m'apparaître : sans doute je saisis que l'objet-autre *se rapporte à moi* par des intentions et des actes, mais du fait même qu'il est objet, le miroir-autrui s'obscurcit et ne reflète plus rien, car ces intentions et ces actes sont des choses du monde, appréhendées dans le Temps du Monde, constatées, contemplées et dont la signification est objet pour moi. Ainsi puis-je seulement m'apparaître comme qualité transcendante à quoi se réfèrent les actes d'autrui et ses intentions; mais précisément, l'objectivité d'autrui détruisant mon objectivité pour lui, c'est en tant que sujet interne que je me saisis comme ce à quoi se rapportent ces intentions et ces actes. Et il faut bien entendre ce saisissement de moi par moi-même en purs termes de conscience, non de connaissance : en ayant à être ce que je suis sous forme de conscience ek-statique (de) moi, je saisis autrui comme un objet indiquant vers moi. Ainsi l'optimisme de Hegel aboutit à un échec : entre l'objet-autrui et moi-

sujet, il n'y a aucune commune mesure, pas plus qu'entre la conscience (de) soi et la conscience *de* l'autre. Je ne puis pas me connaître *en* autrui si autrui est d'abord objet pour moi et je ne peux pas non plus saisir autrui dans son être vrai, c'est-à-dire dans sa subjectivité. Aucune connaissance universelle ne peut être tirée de la relation des consciences. C'est ce que nous appellerons leur séparation ontologique.

Mais il est une autre forme d'optimisme, chez Hegel, plus fondamentale. C'est ce qu'il convient de nommer l'optimisme ontologique. Pour lui, en effet, la vérité est vérité du Tout. Et il se place du point de vue de la vérité, c'est-à-dire du Tout, pour envisager le problème de l'autre. Ainsi, lorsque le monisme hégélien considère la relation des consciences, il ne se place en aucune conscience particulière. Bien que le Tout soit à réaliser, il est déjà là comme la vérité de tout ce qui est vrai ; aussi, lorsque Hegel écrit que toute conscience, étant identique avec elle-même, est autre que l'autre, il s'est établi dans le tout, en dehors des consciences, et les considère du point de vue de l'Absolu. Car *les* consciences sont des moments du tout, des moments qui sont, par eux-mêmes, « unselbstständig », et le tout est médiateur entre les consciences. De là un optimisme ontologique parallèle à l'optimisme épistémologique : la pluralité peut et doit être dépassée vers la totalité. Mais si Hegel peut affirmer la réalité de ce dépassement, c'est qu'il se l'est déjà donné au départ. En fait, il a oublié sa propre conscience, il *est* le Tout et, en ce sens, s'il résout si facilement le problème *des* consciences, c'est qu'il n'y a jamais eu pour lui de véritable problème à ce sujet. Il ne se pose pas la question, en effet, des relations de sa propre conscience avec celle d'autrui, mais, faisant entièrement abstraction de la sienne, il étudie purement et simplement le rapport des consciences d'autrui entre elles, c'est-à-dire le rapport de consciences qui sont pour lui déjà des objets, dont la nature, d'après lui, est précisément d'être un type particulier d'objets — le sujet-objet — et qui, du point de vue totalitaire où il se place, sont rigoureusement équivalentes entre elles, bien loin qu'aucune d'elles soit séparée des autres par un privilège particulier. Mais si Hegel s'oublie, nous ne pouvons oublier Hegel. Cela signifie que nous sommes renvoyé au *cogito*. Si, en effet, comme nous l'avons établi, l'être de ma conscience est rigoureusement irréductible à la connaissance, alors je ne puis transcender mon être vers une relation réciproque et universelle d'où je pourrais voir comme équivalents à la fois mon être et celui des autres : je dois, au contraire, m'établir *dans mon être* et poser le problème d'autrui à partir de mon être. En un mot, le seul point de départ sûr est l'intériorité du *cogito*. Il faut entendre par là que chacun doit pouvoir, en partant de sa propre intériorité, retrouver l'être d'autrui comme une transcendance qui conditionne l'être même de cette intériorité, ce

qui implique nécessairement que la multiplicité des consciences est par principe indépassable, car je puis bien, sans doute, me transcender *vers* un Tout, mais non pas m'établir en ce Tout pour me contempler et contempler autrui. Aucun optimisme logique ou épistémologique ne saurait donc faire cesser le scandale de la pluralité des consciences. Si Hegel l'a cru, c'est qu'il n'a jamais saisi la nature de cette dimension particulière d'être qu'est la conscience (de) soi. La tâche qu'une ontologie peut se proposer, c'est de décrire ce scandale et de le fonder dans la nature même de l'être : mais elle est impuissante à le dépasser. Il se peut — nous le verrons mieux tout à l'heure — qu'on puisse réfuter le solipsisme et montrer que l'existence d'autrui est pour nous évidente et certaine. Mais quand bien même nous aurions fait participer l'existence d'autrui à la certitude apodictique du *cogito* — c'est-à-dire de ma propre existence — nous n'aurions pas pour cela « dépassé » autrui vers quelque totalité intermonadique. La dispersion et la lutte des consciences demeureront ce qu'elles sont : nous aurons simplement découvert leur fondement et leur véritable terrain.

Que nous a apporté cette longue critique ? Ceci simplement : c'est que mon rapport à autrui est d'abord et fondamentalement une relation d'être à être, non de connaissance à connaissance, si le solipsisme doit pouvoir être réfuté. Nous avons vu, en effet, l'échec de Husserl qui, sur ce plan particulier, mesure l'être par la connaissance et celui de Hegel qui identifie connaissance et être. Mais nous avons reconnu également que Hegel, bien que sa vision soit obscurcie par le postulat de l'idéalisme absolu, a su placer le débat à son véritable niveau. Il semble que Heidegger, dans *Sein und Zeit*, ait tiré profit des méditations de ses devanciers et qu'il se soit profondément pénétré de cette double nécessité : 1° la relation des « réalités-humaines » doit être une relation d'être ; 2° cette relation doit faire dépendre les « réalités-humaines » les unes des autres, en leur être essentiel. Au moins sa théorie répond-elle à ces deux exigences. Avec sa manière brusque et un peu barbare de trancher les nœuds gordiens, plutôt que de tâcher à les dénouer, il répond à la question posée par une pure et simple *définition*. Il a découvert plusieurs moments — d'ailleurs inséparables, sauf par abstraction — dans « l'être-dans-le-monde » qui caractérise la réalité-humaine. Ces moments sont « monde », « être-dans » et « être ». Il a décrit le *monde* comme « ce par quoi la réalité-humaine se fait annoncer ce qu'elle est » ; « l'être-dans » il l'a défini comme « Befindlichkeit » et « Verstand » ; reste à parler de l'*être*, c'est-à-dire du mode sur lequel la réalité-humaine est son être-dans-le-monde. C'est le « Mit-Sein », nous dit-il ; c'est-à-dire « l'être-avec... ». Ainsi la caractéristique d'être de la réalité-humaine, c'est qu'elle est son être *avec* les autres. Il ne s'agit pas d'un hasard ; je ne suis pas *d'abord* pour qu'une contingence me fasse ensuite

rencontrer autrui : il est question ici d'une structure essentielle de mon être. Mais cette structure n'est pas établie du dehors et d'un point de vue totalitaire, comme chez Hegel : certes Heidegger ne part pas du *cogito*, au sens cartésien de la découverte de la conscience par elle-même ; mais la réalité-humaine qui se dévoile à lui et dont il cherche à fixer par concepts les structures, c'est la sienne propre. « Dasein ist je *meines* », écrit-il. C'est en explicitant la compréhension préontologique que j'ai de moi-même, que je saisis l'être-avec-autrui comme une caractéristique essentielle de mon être. En un mot, je découvre la relation transcendante à autrui comme constituant mon être propre, tout juste comme j'ai découvert que l'être-dans-le-monde mesurait ma réalité-humaine. Dès lors, le problème d'autrui n'est plus qu'un faux problème : autrui n'est plus d'abord telle existence particulière que je rencontre dans le monde — et qui ne saurait être indispensable à ma propre existence, puisque j'existais avant de la rencontrer —, c'est le terme ex-centrique qui contribue à la constitution de mon être. C'est l'examen de mon être en tant qu'il me rejette hors de moi vers des structures qui, à la fois, m'échappent et me définissent, c'est cet examen qui me dévoile originellement autrui. Notons, en outre, que le type de liaison à autrui a changé : avec le réalisme, l'idéalisme, Husserl, Hegel, le type de relation des consciences était *l'être pour* : autrui m'apparaissait et même me constituait en tant qu'il était *pour* moi ou que j'étais *pour* lui ; le problème était la reconnaissance mutuelle de consciences placées en face les unes des autres, qui s'apparaissaient les unes aux autres *dans le monde* et qui s'affrontaient. « *L'être-avec* » a une signification toute différente : *avec* ne désigne pas le rapport réciproque de reconnaissance et de lutte qui résulterait de l'apparition *au milieu* du monde d'une réalité-humaine autre que la mienne. Il exprime plutôt une sorte de solidarité ontologique pour l'exploitation de ce monde. L'autre n'est pas lié originellement à moi comme une réalité ontique apparaissant au milieu du monde, parmi les « ustensiles », comme un type d'objet particulier : il serait, en ce cas, déjà dégradé et le rapport qui l'unirait à moi ne pourrait jamais acquérir la réciprocité. L'autre n'est pas *objet*. Il demeure, dans sa liaison à moi, réalité-humaine, l'être par quoi il me détermine en mon être, c'est son être pur saisi comme « être-dans-le-monde » — et on sait que « dans » doit s'entendre au sens de « colo », « habito », non à celui de « insum » ; être-dans-le-monde, c'est hanter le monde, non pas y être englué — et c'est en mon « être-dans-le-monde » qu'il me détermine. Notre relation n'est pas une opposition *de front*, c'est plutôt une interdépendance *par côté* : en tant que je fais qu'un monde existe comme complexe d'ustensiles dont je me sers à dessein de ma réalité humaine, je me fais déterminer en mon être par un être qui fait que le même monde existe comme complexe d'ustensiles à dessein de sa

réalité. Il ne faudrait pas d'ailleurs comprendre cet *être-avec* comme une pure collatéralité passivement reçue de mon être. Etre, pour Heidegger, c'est être ses propres possibilités, c'est se faire être. C'est donc un mode d'être que je me fais être. Et cela est si vrai que je suis responsable de mon être pour autrui en tant que je le réalise librement dans l'authenticité ou l'inauthenticité. C'est en toute liberté et par un choix originel, que, par exemple, je réalise mon *être-avec* sous la forme du « on ». Et si l'on demande comment mon *être-avec* peut exister pour-moi, il faut répondre que je me fais annoncer par le monde ce que je suis. En particulier, lorsque je suis sur le mode de l'inauthenticité, du « on », le monde me renvoie comme un reflet impersonnel de mes possibilités inauthentiques sous l'aspect d'ustensiles et de complexes d'ustensiles qui appartiennent à « tout le monde » et qui m'appartiennent en tant que je suis « tout le monde » : vêtements tout faits, transports en commun, parcs, jardins, lieux publics, abris faits pour que *quiconque* puisse s'y abriter, etc. Ainsi je me fais annoncer comme *quiconque* par le complexe indicatif d'ustensiles qui m'indique comme un « Worumwillen » et l'état inauthentique — qui est mon état ordinaire tant que je n'ai pas réalisé la conversion à l'authenticité — me révèle mon *être avec* non comme la relation d'une personnalité unique avec d'autres personnalités également uniques, non comme la liaison mutuelle des « plus irremplaçables des êtres », mais comme une totale interchangeabilité des termes de la relation. La détermination des termes manque encore, je ne suis pas opposé à l'autre, car je ne suis pas moi : nous avons l'unité sociale de l'*on*. Poser le problème sur le plan de l'incommunicabilité de sujets individuels, c'était commettre un *ὕστερον πρότερον*; mettre le monde les jambes en l'air : l'authenticité et l'individualité se gagnent : je ne serai ma propre authenticité que si, sous l'influence de l'appel de la conscience (*Ruf des Gewissens*), je m'élance vers la mort, avec décision-résolue (*Entschlossenheit*), comme vers ma possibilité la plus propre. A ce moment, je me dévoile à moi-même dans l'authenticité et les autres aussi je les élève avec moi vers l'authentique.

L'image empirique qui symboliserait le mieux l'intuition heideggérienne n'est pas celle de la lutte, c'est celle de l'*équipe*. Le rapport originel de l'autre avec ma conscience n'est pas le *toi et moi*, c'est le *nous* et l'*être-avec* heideggérien n'est pas la position claire et distincte d'un individu en face d'un autre individu, n'est pas la *connaissance*, c'est la sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe, cette existence que le rythme des avirons ou les mouvements réguliers du barreur rendront sensible aux rameurs et que le but commun à atteindre, la barque ou la yole à dépasser et le monde entier (spectateurs, performance, etc.), qui se profile à l'horizon, leur *manifesteront*. C'est sur le fond commun de cette coexistence que le

brusque dévoilement de mon être-pour-mourir me découpera soudain dans une absolue « solitude en commun » en élevant en même temps les autres jusqu'à cette solitude.

Cette fois, on nous a bien donné ce que nous demandions : un être qui implique l'être d'autrui en son être. Et pourtant, nous ne saurions nous considérer comme satisfait. Tout d'abord, la théorie de Heidegger nous offre plutôt l'indication de la solution à trouver que cette solution elle-même. Quand bien même nous admettrions sans réserves cette substitution de « l'être-avec » à « l'être-pour », elle demeurerait pour nous une simple affirmation sans fondement. Sans doute rencontrons-nous certains états empiriques de notre être — en particulier ce que les Allemands dénomment du terme intraduisible de *Stimmung* — qui semblent révéler une coexistence de consciences plutôt qu'une relation d'opposition. Mais c'est précisément cette coexistence qu'il faudrait expliquer. Pourquoi devient-elle le fondement unique de notre être, pourquoi est-elle le type fondamental de notre rapport avec les autres, pourquoi Heidegger s'est-il cru autorisé à passer de cette constatation empirique et ontique de l'*être-avec* à la position de la coexistence comme structure ontologique de mon « être-dans-le-monde »? Et quel type d'être a cette coexistence? Dans quelle mesure la négation qui fait d'autrui *un autre* et qui le constitue comme inessentiel est-elle maintenue? Si on la supprime entièrement, n'allons-nous pas tomber dans un monisme? Et si on doit la conserver comme structure essentielle du rapport à autrui, quelle modification faut-il lui faire subir pour qu'elle perde le caractère *d'opposition* qu'elle avait dans l'être-pour-autrui et pour qu'elle acquière ce caractère de liaison solidarisante qui est la structure même de l'être-avec? Et comment pourrons-nous passer de là à l'expérience concrète d'autrui dans le monde, comme lorsque je vois de ma fenêtre un passant qui marche dans la rue? Certes, il est tentant de me concevoir comme me découpant par l'élan de ma liberté, par le choix de mes possibilités uniques sur le fond indifférencié de l'humain — et peut-être cette conception renferme-t-elle une part importante de vérité. Mais, sous cette forme au moins, elle soulève des objections considérables.

Tout d'abord, le point de vue ontologique rejoint ici le point de vue abstrait du sujet kantien. Dire que *la* réalité-humaine — même si c'est *ma* réalité-humaine — « est-avec » par structure ontologique, c'est dire qu'elle est-avec par nature, c'est-à-dire au titre essentiel et universel. Si même cette affirmation était prouvée, cela ne permettrait d'expliquer aucun *être-avec* concret ; autrement dit, la coexistence ontologique qui apparaît comme structure de mon « être-dans-le-monde » ne peut aucunement servir de fondement à un *être avec* ontique comme, par exemple, la coexistence qui paraît dans mon amitié avec Pierre ou dans le couple que je forme avec Anny. Ce

qu'il faudrait montrer, en effet, c'est que « l'être-avec-Pierre » ou « l'être-avec-Anny » est une structure constitutive de mon être-concret. Mais cela est impossible, du point de vue où Heidegger s'est placé. L'autre dans la relation « avec », prise sur le plan ontologique, ne saurait en effet pas plus être déterminé concrètement que la réalité-humaine directement envisagée et dont il est l'alter-ego : c'est un terme abstrait et, de ce fait *unselbständig*, qui n'a aucunement en lui le pouvoir de devenir *cet* autre, Pierre ou Anny. Ainsi la relation du « Mitsein » ne saurait nous servir aucunement à résoudre le problème psychologique et concret de la reconnaissance d'autrui. Il y a deux plans incommunicables et deux problèmes qui exigent des solutions séparées. Ce n'est, dira-t-on, qu'un des aspects de la difficulté qu'éprouve Heidegger à passer, en général, du plan ontologique au plan ontique, de « l'être-dans-le-monde » en général à ma relation avec *cet* ustensile particulier, de mon être-pour-mourir, qui fait de ma mort ma possibilité la plus essentielle, à *cette* mort « ontique » que j'aurai, par rencontre avec tel ou tel existant externe. Mais cette difficulté peut à la rigueur être masquée dans tous les autres cas, puisque, par exemple, c'est la réalité-humaine qui fait qu'un monde existe où une menace de mort qui la concerne se dissimule ; mieux même, si le monde est, c'est qu'il est « mortel » au sens où l'on dit qu'une blessure est mortelle. Mais l'impossibilité de passer d'un plan à l'autre éclate au contraire à l'occasion du problème d'autrui. C'est que, en effet, si dans le surgissement ek-statique de son être-dans-le-monde la réalité-humaine fait qu'un monde existe, on ne saurait dire, pour autant, de son *être-avec* qu'il fait surgir une autre réalité-humaine. Certes, je suis l'être par qui « il y a (*es gibt*) » de l'être. Dira-t-on que je suis l'être par qui « il y a » une autre réalité-humaine ? Si l'on entend par là que je suis l'être pour qui il y a *pour moi* une autre réalité-humaine, c'est un pur et simple truisme. Si l'on veut dire que je suis l'être par qui *il y a* des autres en général, nous retombons dans le solipsisme. En effet, cette réalité-humaine « avec qui » je suis, elle est elle-même « dans-le-monde-avec-moi », elle est le fondement libre d'un monde (comment se fait-il que ce soit le *mien* ? On ne saurait déduire de l'*être-avec* l'identité des mondes « dans quoi » les réalités-humaines sont), elle est ses propres possibilités. Elle est donc *pour elle* sans attendre que je fasse exister son être sous la forme du « il y a ». Ainsi je puis constituer un monde comme « mortel », mais non une réalité-humaine comme être concret qui est ses propres possibilités. Mon *être-avec* saisi à partir de « mon » être ne peut être considéré que comme une pure exigence fondée dans *mon* être, et qui ne constitue pas la moindre preuve de l'existence d'autrui, le moindre pont entre moi et l'autre.

Mieux même, cette relation ontologique de moi à un autrui abstrait, du fait même qu'elle définit en général mon rapport à autrui,

loin de faciliter une relation particulière et ontique de moi à Pierre, rend radicalement impossible toute liaison concrète de mon être à un autrui singulier donné dans mon expérience. Si, en effet, ma relation avec autrui est *a priori*, elle épuise toute possibilité de relation avec autrui. Des relations empiriques et contingentes ne sauraient en être des spécifications ni des cas particuliers ; il n'y a de spécifications d'une loi que dans deux circonstances : ou bien la loi est tirée inductivement de faits empiriques et singuliers ; et ce n'est pas le cas ici ; ou bien elle est *a priori* et unifie l'expérience, comme les concepts kantiens. Mais, dans ce cas, précisément, elle n'a de portée que dans les limites de l'expérience : je ne trouve dans les choses que ce que j'y ai mis. Or, la mise en rapport de deux « être-dans-le-monde » concrets ne saurait appartenir à *mon* expérience ; elle échappe donc au domaine de *l'être-avec*. Mais comme, précisément, la loi *constitue* son propre domaine, elle exclut *a priori* tout fait réel qui ne serait pas construit par elle. L'existence d'un temps comme forme *a priori* de ma sensibilité m'exclurait *a priori* de toute liaison avec un temps nouménal qui aurait les caractères d'un être. Ainsi, l'existence d'un *être-avec* ontologique et, par suite, *a priori* rend impossible toute liaison ontique avec une réalité-humaine concrète qui surgirait *pour-soi* comme un transcendant absolu. L'*être-avec* conçu comme structure de mon être m'isole aussi sûrement que les arguments du solipsisme. C'est que la *transcendance* heideggérienne est un concept de mauvaise foi : elle vise, certes, à dépasser l'idéalisme, et elle y parvient dans la mesure où celui-ci nous présente une subjectivité en repos en elle-même et contemplant ses propres images. Mais l'idéalisme ainsi dépassé n'est qu'une forme bâtarde de l'idéalisme, une sorte de psychologisme empirio-criticiste. Sans doute la réalité-humaine heideggérienne « existe hors de soi ». Mais précisément cette existence hors de soi est la définition du *soi*, dans la doctrine de Heidegger. Elle ne ressemble ni à l'ek-stase platonicienne où l'existence est réellement aliénation, existence chez un autre, ni à la vision en Dieu de Malebranche, ni à notre propre conception de l'ek-stase et de la négation interne. Heidegger n'échappe pas à l'idéalisme : sa fuite hors de soi, comme structure *a priori* de son être, l'isole aussi sûrement que la réflexion kantienne sur les conditions *a priori* de notre expérience ; ce que la réalité-humaine retrouve, en effet, au terme inaccessible de cette fuite hors de soi, c'est encore soi : la fuite hors de soi est fuite vers soi, et le monde apparaît comme pure distance de soi à soi. Il serait vain, en conséquence, de chercher dans *Sein und Zeit* le dépassement simultané de tout idéalisme et de tout réalisme. Et les difficultés que rencontre l'idéalisme en général lorsqu'il s'agit de fonder l'existence d'êtres concrets semblables à nous et qui échappent en tant que tels à notre expérience, qui ne relèvent pas dans leur constitution même de notre *a priori*, s'élèvent

encore devant la tentative de Heidegger pour faire sortir la « réalité-humaine » de sa solitude. Il semble y échapper parce que tantôt il prend le « hors-de-soi » comme « hors-de-soi-vers-soi » et tantôt comme « hors-de-soi-en-autrui ». Mais la deuxième acception du « hors-de-soi » qu'il glisse sournoisement au détour de ses raisonnements est strictement incompatible avec la première : au sein même de ses ek-stases, la réalité-humaine reste seule. C'est que — et ce sera là le nouveau profit que nous aurons tiré de l'examen critique de la doctrine heideggérienne — l'existence d'autrui a la nature d'un fait contingent et irréductible. On *rencontre* autrui, on ne le constitue pas. Et si ce fait doit pourtant nous apparaître sous l'angle de la nécessité, ce ne saurait être avec celle qui appartient aux « conditions de possibilité de notre expérience », ou si l'on préfère, avec la nécessité ontologique : la nécessité de l'existence d'autrui doit être, si elle existe, une « nécessité contingente », c'est-à-dire du type même de la *nécessité de fait* avec laquelle s'impose le *cogito*. Si autrui doit pouvoir nous être donné, c'est par une appréhension directe qui laisse à la rencontre son caractère de facticité, comme le *cogito* lui-même laisse toute sa facticité à ma propre pensée, et qui pourtant participe à l'apodicticité du *cogito* lui-même, c'est-à-dire à son indubitabilité.

Ce long exposé de doctrine n'aura donc pas été inutile s'il nous permet de préciser les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une théorie de l'existence d'autrui soit valable.

1) Une semblable théorie ne doit pas apporter une *preuve* nouvelle de l'existence d'autrui, un argument meilleur que les autres contre le solipsisme. En effet si le solipsisme doit être rejeté, ce ne peut être que parce qu'il est impossible ou, si l'on préfère, parce que nul n'est vraiment solipsiste. L'existence d'autrui sera toujours révocable en doute, à moins précisément qu'on ne doute d'autrui qu'en paroles et abstraitement, de la même façon que je puis écrire sans même pouvoir le penser que « je doute de ma propre existence ». En un mot l'existence d'autrui ne doit pas être une *probabilité*. La probabilité en effet ne peut concerner que les objets qui apparaissent dans notre expérience ou dont des effets nouveaux peuvent paraître dans notre expérience. Il n'y a de probabilité que si une confirmation ou une infirmation peut en être à chaque instant possible. Si autrui est, par principe et dans son « pour-soi », hors de mon expérience, la probabilité de son existence comme un *autre soi* ne pourra jamais être ni confirmée ni infirmée, elle ne peut ni croître ni décroître, ni même se mesurer : elle perd donc son être même de probabilité et devient une pure conjecture de romancier. De la même façon, M. Lalande a

bien montré[1] qu'une hypothèse sur l'existence d'êtres vivants sur la planète Mars demeurera purement conjecturale et sans aucune « chance » d'être vraie ni fausse, tant que nous ne disposerons pas d'instruments ou de théories scientifiques nous permettant de faire apparaître des faits confirmant ou infirmant cette hypothèse. Mais la structure d'autrui est telle, par principe, qu'aucune expérience nouvelle ne pourra jamais être conçue, qu'aucune théorie neuve ne viendra confirmer ou infirmer l'hypothèse de son existence, qu'aucun instrument ne viendra révéler des faits nouveaux m'incitant à affirmer ou à rejeter cette hypothèse. Si donc autrui n'est pas immédiatement présent à moi et si son existence n'est pas aussi sûre que la mienne, toute conjecture sur lui est totalement dépourvue de sens. Mais précisément je ne conjecture pas l'existence d'autrui : je l'affirme. Une théorie de l'existence d'autrui doit donc simplement m'interroger dans mon être, éclaircir et préciser le sens de cette affirmation et surtout, loin d'inventer une preuve, expliciter le fondement même de cette certitude. Autrement dit, Descartes n'a pas *prouvé* son existence. C'est qu'en effet j'ai toujours su que j'existais, je n'ai jamais cessé de pratiquer le *cogito.* Pareillement, mes résistances au solipsisme — qui sont aussi vives que celles que pourrait soulever une tentative pour douter du *cogito* — prouvent que j'ai toujours su qu'autrui existait, que j'ai toujours eu une *compréhension* totale encore qu'implicite de son existence, que cette *compréhension* « préontologique » renferme une intelligence plus sûre et plus profonde de la nature d'autrui et de son rapport d'être à mon être que toutes les théories qu'on a pu bâtir en dehors d'elle. Si l'existence d'autrui n'est pas une vaine conjecture, un pur roman, c'est qu'il y a quelque chose comme un *cogito* qui la concerne. C'est ce *cogito* qu'il faut mettre au jour, en explicitant ses structures et en déterminant sa portée et ses droits.

2) Mais, d'autre part, l'échec de Hegel nous a montré que le seul départ possible était le *cogito* cartésien. Lui seul nous établit, d'ailleurs, sur le terrain de cette nécessité de fait qui est celui de l'existence d'autrui. Ainsi ce que nous appelions, faute de mieux, le *cogito* de l'existence d'autrui se confond avec mon propre *cogito.* Il faut que le *cogito,* examiné une fois de plus, me jette hors de lui sur autrui, comme il m'a jeté hors de lui sur l'En-soi ; et cela, non pas en me révélant une structure *a priori* de moi-même qui pointerait vers un autrui également *a priori*, mais en me découvrant la présence concrète et indubitable de *tel* ou *tel* autrui concret, comme il m'a déjà révélé mon existence incomparable, contingente, nécessaire pourtant, et concrète. Ainsi c'est au pour-soi qu'il faut demander de nous livrer le pour-autrui, à l'immanence absolue qu'il faut demander de

1. *Les théories de l'induction et de l'expérimentation.*

nous rejeter dans la transcendance absolue : au plus profond de moi-même je dois trouver non *des raisons de croire* à autrui, mais autrui lui-même comme n'étant pas moi.

3) Et ce que le *cogito* doit nous révéler, ce n'est pas un objet-autrui. On aurait dû réfléchir depuis longtemps à ceci que qui dit *objet* dit *probable*. Si autrui est objet pour moi il me renvoie à la probabilité. Mais la probabilité se fonde uniquement sur la congruence à l'infini de nos représentations. Autrui n'étant ni une représentation, ni un système de représentations, ni une unité nécessaire de nos représentations, ne peut être *probable* ; il ne saurait être *d'abord* objet. Si donc il est *pour nous* ce ne peut être ni comme facteur constitutif de notre connaissance du monde ni comme facteur constitutif de notre connaissance du moi, mais en tant qu'il « intéresse » notre être et cela, non en tant qu'il contribuerait *a priori* à le constituer, mais en tant qu'il l'intéresse concrètement et « ontiquement » dans les circonstances empiriques de notre facticité.

4) S'il s'agit de tenter, en quelque sorte, pour autrui, ce que Descartes a tenté pour Dieu avec cette extraordinaire « preuve par l'idée de parfait » qui est tout entière animée par l'intuition de la transcendance, cela nous oblige à repousser, pour notre appréhension d'autrui comme autrui, un certain type de négation que nous avons appelé négation externe. Autrui doit apparaître au *cogito* comme *n'étant pas* moi. Cette négation peut se concevoir de deux façons : ou bien elle est pure négation externe et elle séparera autrui de moi-même comme une substance d'une autre substance — en ce cas toute saisie d'autrui est par définition impossible —, ou bien elle sera négation interne, ce qui signifie liaison synthétique et active des deux termes dont chacun se constitue en se niant de l'autre. Cette relation négative sera donc réciproque et de double intériorité. Cela signifie d'abord que la multiplicité des « autrui » ne saurait être une *collection* mais une *totalité* — en ce sens nous donnons raison à Hegel — puisque chaque autrui trouve son être en l'autre ; mais aussi que cette Totalité est telle qu'il est par principe impossible de se placer « au point de vue du tout ». Nous avons vu, en effet, qu'aucun concept abstrait de conscience ne peut sortir de la comparaison de mon être-pour-moi-même avec mon objectité pour autrui. En outre cette totalité — comme celle du pour-soi — est totalité détotalisée, car l'existence-pour-autrui étant refus radical d'autrui, aucune synthèse totalitaire et unificatrice des « autrui » n'est possible.

C'est à partir de ces quelques remarques que nous essaierons d'aborder, à notre tour, la question d'autrui.

IV

LE REGARD

Cette femme que je vois venir vers moi, cet homme qui passe dans la rue, ce mendiant que j'entends chanter de ma fenêtre sont pour moi des *objets*, cela n'est pas douteux. Ainsi est-il vrai qu'une, au moins, des modalités de la présence à moi d'autrui est l'*objectité*. Mais nous avons vu que si cette relation d'objectité est la relation fondamentale d'autrui à moi-même, l'existence d'autrui demeure purement conjecturale. Or, il est non seulement conjectural mais *probable* que cette voix que j'entends soit celle d'un homme et non le chant d'un phonographe, il est infiniment *probable* que le passant que j'aperçois soit un homme et non un robot perfectionné. Cela signifie que mon appréhension d'autrui comme objet, sans sortir des limites de la probabilité et à cause de cette probabilité même, renvoie par essence à une saisie fondamentale d'autrui, où autrui ne se découvrira plus à moi comme objet mais comme « présence en personne ». En un mot, pour qu'autrui soit objet probable et non un rêve d'objet, il faut que son objectité ne renvoie pas à une solitude originelle et hors de mon atteinte, mais à une liaison fondamentale où autrui se manifeste autrement que par la connaissance que j'en prends. Les théories classiques ont raison de considérer que tout organisme humain perçu *renvoie* à quelque chose et que ce à quoi il renvoie est le fondement et la garantie de sa probabilité. Mais leur erreur est de croire que ce renvoi indique une existence séparée, une conscience qui serait derrière ses manifestations perceptibles comme le noumène est derrière l'*Empfindung* kantienne. Que cette conscience existe ou non à l'état séparé, ce n'est pas à elle que renvoie le visage que je vois, ce n'est pas elle qui est la *vérité* de l'objet probable que je perçois. Le renvoi de fait à un surgissement gémellé où l'autre est présence pour moi est donné en dehors de la connaissance proprement dite — fût-elle conçue sous une forme obscure et ineffable du type de l'intuition —, bref, à un « être-en-couple-avec-l'autre ». En d'autres termes, on a généralement envisagé le problème d'autrui comme si la relation première par quoi autrui se découvre est l'objectité, c'est-à-dire comme si autrui se révélait d'abord — directement ou indirectement — à notre perception. Mais comme cette perception, par sa nature même, *se réfère* à autre chose qu'à elle-même et qu'elle ne peut renvoyer ni à une série infinie d'apparitions de même type — comme le fait, pour l'idéalisme, la perception de la table ou de la chaise — ni à une entité isolée située par principe hors de mon atteinte, son essence doit être de se référer à

une première relation de ma conscience à celle d'autrui, dans laquelle autrui doit m'être donné directement comme sujet quoique en liaison avec moi, et qui est le rapport fondamental, le type même de mon être-pour-autrui.

Toutefois il ne saurait s'agir ici de nous référer à quelque expérience mystique ou à un ineffable. C'est dans la réalité quotidienne qu'autrui nous apparaît et sa probabilité se réfère à la réalité quotidienne. Le problème se précise donc : y a-t-il dans la réalité quotidienne une relation originelle à autrui qui puisse être constamment visée et qui, par suite, puisse se découvrir à moi, en dehors de toute référence à un inconnaissable religieux ou mystique? Pour le savoir il faut interroger plus nettement cette apparition banale d'autrui dans le champ de ma perception : puisque c'est *elle* qui se réfère à ce rapport fondamental, elle doit être capable de nous découvrir, au moins à titre de réalité visée, le rapport auquel elle se réfère.

Je suis dans un jardin public. Non loin de moi, voici une pelouse et, le long de cette pelouse, des chaises. Un homme passe près des chaises. Je vois cet homme, je le saisis comme un objet à la fois et comme un homme. Qu'est-ce que cela signifie? Que veux-je dire lorsque j'affirme de cet objet qu'*il est un homme*?

Si je devais penser qu'il n'est rien d'autre qu'une poupée, je lui appliquerais les catégories qui me servent ordinairement à grouper les « choses » temporo-spatiales. C'est-à-dire que je le saisirais comme étant « à côté » des chaises, à 2,20 m de la pelouse, comme exerçant une certaine pression sur le sol, etc. Son rapport avec les autres objets serait du type purement additif; cela signifie que je pourrais le faire disparaître sans que les relations des autres objets entre eux en soient notablement modifiées. En un mot, aucune relation neuve n'apparaîtrait *par lui* entre ces choses de mon univers : groupées et synthétisées de *mon côté* en complexes instrumentaux, elles se désagrégeraient *du sien* en multiplicités de relations d'indifférence. Le percevoir comme *homme, au contraire*, c'est saisir une relation non additive de la chaise à lui, c'est enregistrer une organisation *sans distance* des choses de mon univers autour de cet objet privilégié. Certes, la pelouse demeure à 2,20 m de lui; mais elle est aussi liée à lui, *comme pelouse*, dans une relation qui transcende la distance et la contient à la fois. Au lieu que les deux termes de la distance soient indifférents, interchangeables et dans un rapport de réciprocité, la distance se *déplie à partir* de l'homme que je vois et *jusqu'à* la pelouse comme le surgissement synthétique d'une relation univoque. Il s'agit d'une relation *sans parties*, donnée d'un coup et à l'intérieur de laquelle se déplie une spatialité qui n'est pas *ma* spatialité, car, au lieu d'être un groupement *vers moi* des objets, il s'agit d'une orientation *qui me fuit*. Certes, cette relation sans distance et sans parties n'est nullement la relation

originelle d'autrui à moi-même que je cherche : d'abord elle concerne seulement l'homme et les choses du monde. Ensuite, elle est objet de connaissance encore ; je l'exprimerai, par exemple, en disant que cet homme *voit* la pelouse, ou qu'il se prépare, malgré l'écriteau qui le défend, à marcher sur le gazon, etc. Enfin, elle conserve un pur caractère de probabilité : d'abord, il est *probable* que cet objet soit un homme ; ensuite, fût-il certain qu'il en soit un, il reste seulement probable qu'il *voie* la pelouse au moment où je le perçois : il peut rêver à quelque entreprise sans prendre nettement conscience de ce qui l'environne, il peut être aveugle, etc. Pourtant, cette relation neuve de l'objet-homme à l'objet-pelouse a un caractère particulier : elle m'est à la fois donnée tout entière, puisqu'elle est là, dans le monde, comme un objet que je puis connaître (c'est bien, en effet, une relation objective que j'exprime en disant : Pierre a jeté un coup d'œil sur sa montre, Jeanne a regardé par la fenêtre, etc.) et, à la fois, elle m'échappe tout entière ; dans la mesure où l'objet-homme est le terme fondamental de cette relation, dans la mesure où elle *va vers lui* elle m'échappe, je ne puis me mettre au centre : la distance qui se déplie entre la pelouse et l'homme, à travers le surgissement synthétique de cette relation première, est une négation de la distance que j'établis — comme pur type de négation externe — entre ces deux objets. Elle apparaît comme une pure *désintégration* des relations que j'appréhende entre les objets de mon univers. Et cette désintégration, ce n'est pas moi qui la réalise ; elle m'apparaît comme une relation que je vise à vide à travers les distances que j'établis originellement entre les choses. C'est comme un arrière-fond des choses qui m'échappe par principe et qui leur est conféré du dehors. Ainsi l'apparition, parmi les objets de *mon* univers, d'un élément de désintégration de cet univers, c'est ce que j'appelle l'apparition d'*un* homme dans mon univers. Autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi, et qui m'échappe en tant qu'il déplie autour de lui ses propres distances. Mais cette désagrégation gagne de proche en proche ; s'il existe entre la pelouse et autrui un rapport sans distance et créateur de distance, il en existe nécessairement un entre autrui et la statue qui est sur son socle *au milieu* de la pelouse, entre autrui et les grands marronniers qui bordent l'allée ; c'est un espace tout entier qui se groupe autour d'autrui et cet espace est fait *avec mon espace* ; c'est un regroupement auquel j'assiste et qui m'échappe, de tous les objets qui peuplent mon univers. Ce regroupement ne s'arrête pas là ; le gazon est chose qualifiée : c'est *ce* gazon vert qui existe pour autrui ; en ce sens la qualité même de l'objet, son vert profond et cru se trouve en relation directe avec cet homme ; ce vert tourne vers autrui une face qui m'échappe. Je saisis *la relation* du vert à autrui comme un rapport objectif, mais je ne puis saisir le

vert *comme* il apparaît à autrui. Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m'a volé le monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps.

Mais *autrui* est encore objet *pour moi*. Il appartient à *mes* distances : l'homme est là, à vingt pas de moi, il *me* tourne le dos. En tant que tel, il est de nouveau à deux mètres vingt de la pelouse, à six mètres de la statue ; par là la désintégration de mon univers est contenue dans les limites de cet univers même. Il ne s'agit pas d'une fuite du monde vers le néant ou hors de lui-même ; mais plutôt, il semble qu'il est percé d'un trou de vidange, au milieu de son être, et qu'il s'écoule perpétuellement par ce trou. L'univers, l'écoulement et le trou de vidange, derechef tout est récupéré, ressaisi et figé en objet : tout cela est là *pour moi* comme une structure partielle du monde, bien qu'il s'agisse, en fait, de la désintégration totale de l'univers. Souvent, d'ailleurs, il m'est permis de contenir ces désintégrations dans des limites plus étroites : voici, par exemple, un homme qui lit, en se promenant. La désintégration de l'univers qu'il représente est purement virtuelle : il a des oreilles qui n'entendent point, des yeux qui ne voient rien que son livre. Entre son livre et lui, je saisis une relation indéniable et sans distance, du type de celle qui liait, tout à l'heure, le promeneur au gazon. Mais, cette fois, la forme s'est refermée sur soi-même : j'ai un objet plein à saisir. Au milieu du monde, je peux dire « homme-lisant » comme je dirais « pierre froide », « pluie fine » ; je saisis une « Gestalt » close dont la *lecture* forme la qualité essentielle et qui, pour le reste, aveugle et sourde, se laisse connaître et percevoir comme une pure et simple chose temporo-spatiale et qui semble avec le reste du monde dans la pure relation d'extériorité indifférente. Simplement la qualité même « homme-lisant », comme rapport de l'homme au livre, est une petite lézarde particulière de mon univers ; au sein de cette forme solide et visible, il se fait un vidage particulier, elle n'est massive qu'en apparence, son sens propre est d'être, au milieu de mon univers, à dix pas de moi, au sein de cette massivité, une fuite rigoureusement colmatée et localisée.

Tout cela, donc, ne nous fait nullement quitter le terrain où autrui est *objet*. Tout au plus, avons-nous affaire à un type d'objectivité particulier, assez voisin de celui que Husserl désigne par le mot d'*absence*, sans toutefois marquer qu'autrui se définit, non comme l'absence d'une conscience par rapport au corps que je vois, mais par l'absence du monde que je perçois au sein même de ma perception de ce monde. Autrui est, sur ce plan, un objet du monde qui se laisse

définir par le monde. Mais cette relation de fuite et d'absence du monde par rapport à moi n'est que probable. Si c'est elle qui définit l'objectivité d'autrui, à quelle présence originelle d'autrui se réfère-t-elle ? Nous pouvons répondre à présent : si autrui-objet se définit en liaison avec le monde comme l'objet qui *voit* ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'*être vu* par autrui. C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet. Car, de même qu'autrui est pour moi-sujet un objet probable, de même je ne puis me découvrir en train de devenir objet probable que pour un sujet certain. Cette révélation ne saurait découler du fait que *mon* univers est objet pour l'objet-autrui, comme si le regard d'autrui, après avoir erré sur la pelouse et sur les objets environnants, venait, en suivant un chemin défini, se poser sur moi. J'ai marqué que je ne saurais être objet pour un objet : il faut une conversion radicale d'autrui qui le fasse échapper à l'objectivité. Je ne saurais donc considérer le regard que me jette autrui comme une des manifestations possibles de son être objectif : autrui ne saurait *me* regarder comme il regarde le gazon. Et, d'ailleurs, mon objectivité ne saurait elle-même découler *pour moi* de l'objectivité du monde puisque, précisément, je suis celui par qui *il y a* un monde ; c'est-à-dire celui qui, par principe, ne saurait être l'objet pour soi-même. Ainsi, ce rapport que je nomme « être-vu-par-autrui », loin d'être une des relations signifiées, entre autres, par le mot d'*homme*, représente un fait irréductible qu'on ne saurait déduire ni de l'essence d'autrui-objet ni de mon être-sujet. Mais, au contraire, si le concept d'autrui-objet doit avoir un sens, il ne peut le tenir que de la conversion et de la dégradation de cette relation originelle. En un mot, ce à quoi se réfère mon appréhension d'autrui dans le monde comme *étant probablement* un homme, c'est à ma possibilité permanente d'*être-vu-par-lui*, c'est-à-dire à la possibilité permanente pour un sujet qui me voit de se substituer à l'objet vu par moi. L'« être-vu-par-autrui » est la *vérité* du « voir-autrui ». Ainsi, la notion d'autrui ne saurait, en aucun cas, viser une conscience solitaire et extra-mondaine que je ne puis même pas penser : l'homme se définit par rapport au monde et par rapport à moi-même ; il est cet objet du monde qui détermine un écoulement interne de l'univers, une hémorragie interne ; il est le sujet qui se découvre à moi dans cette fuite de moi-même vers l'objectivation. Mais la relation originelle de moi-même à autrui n'est pas seulement une vérité absente visée à travers la présence concrète d'un objet dans mon univers ; elle est aussi un rapport concret et quotidien dont je fais à chaque instant l'expérience : à chaque instant autrui *me regarde* ; il nous est donc facile de tenter, sur des exemples concrets, la description de cette liaison fondamentale qui doit faire la base de toute théorie d'autrui ; si

autrui est, par principe, *celui qui me regarde*, nous devons pouvoir expliciter le sens du regard d'autrui.

Tout regard dirigé vers moi se manifeste en liaison avec l'apparition d'une forme sensible dans notre champ perceptif, mais contrairement à ce qu'on pourrait croire, il n'est lié à aucune forme déterminée. Sans doute, ce qui manifeste *le plus souvent* un regard, c'est la convergence vers moi de deux globes oculaires. Mais il se donnera tout aussi bien à l'occasion d'un froissement de branches, d'un bruit de pas suivi du silence, de l'entrebâillement d'un volet, d'un léger mouvement d'un rideau. Pendant un coup de main, les hommes qui rampent dans les buissons saisissent comme *regard à éviter*, non deux yeux, mais toute une ferme blanche qui se découpe contre le ciel, en haut d'une colline. Il va de soi que l'objet ainsi constitué ne manifeste encore le regard qu'à titre probable. Il est seulement probable que, derrière le buisson qui vient de remuer, quelqu'un est embusqué qui me guette. Mais cette probabilité ne doit pas nous retenir pour l'instant : nous y reviendrons ; ce qui importe d'abord est de définir en lui-même le regard. Or, le buisson, la ferme ne sont pas le regard . ils représentent seulement *l'œil*, car l'œil n'est pas saisi d'abord comme organe sensible de vision, mais comme support du regard. Ils ne renvoient donc jamais aux yeux de chair du guetteur embusqué derrière le rideau, derrière une fenêtre de la ferme : à eux seuls, ils sont déjà des yeux. D'autre part, le regard n'est ni une qualité parmi d'autres de l'objet qui fait fonction d'œil, ni la forme totale de cet objet, ni un rapport « mondain » qui s'établit entre cet objet et moi. Bien au contraire, loin de percevoir le regard *sur* les objets qui le manifestent, mon appréhension d'un regard tourné vers moi paraît sur fond de destruction des yeux qui « me regardent » ; si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux : ils sont là, ils demeurent dans le champ de ma perception, comme de pures *présentations*, mais je n'en fais pas usage, ils sont neutralisés, hors jeu, ils ne sont plus objet d'une thèse, ils restent dans l'état de « mise hors circuit » où se trouve le monde pour une conscience qui effectuerait la réduction phénoménologique prescrite par Husserl. Ce n'est jamais quand des yeux vous regardent qu'on peut les trouver beaux ou laids, qu'on peut remarquer leur couleur. Le regard d'autrui masque ses yeux, il semble aller *devant eux*. Cette illusion provient de ce que les yeux, comme objets de ma perception, demeurent à une distance précise qui se déplie de moi à eux — en un mot, je suis présent aux yeux sans distance, mais eux sont distants du lieu où je « me trouve » — tandis que le regard, à la fois, est sur moi sans distance et me tient à distance, c'est-à-dire que sa présence immédiate à moi déploie une distance qui m'écarte de lui. Je ne puis donc diriger mon attention sur le regard sans, du même coup, que ma perception se décompose et passe à l'arrière-plan. Il se produit ici quelque chose

d'analogue à ce que j'ai tenté de montrer ailleurs au sujet de l'imaginaire[1] ; nous ne pouvons, disais-je alors, percevoir et imaginer à la fois, il faut que ce soit l'un ou l'autre. Je dirais volontiers ici : nous ne pouvons percevoir le monde et saisir en même temps un regard fixé sur nous ; il faut que ce soit l'un ou l'autre. C'est que percevoir, c'est *regarder*, et saisir un regard n'est pas appréhender un objet-regard dans le monde (à moins que ce regard ne soit pas dirigé sur nous), c'est prendre conscience d'*être regardé*. Le regard que manifestent les *yeux*, de quelque nature qu'ils soient, est pur renvoi à moi-même. Ce que je saisis immédiatement lorsque j'entends craquer les branches derrière moi, ce n'est pas qu'*il y a quelqu'un*, c'est que je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe une place et que je ne puis, en aucun cas, m'évader de l'espace où je suis sans défense, bref, que je *suis vu*. Ainsi, le regard est d'abord un intermédiaire qui renvoie de moi à moi-même. De quelle nature est cet intermédiaire ? Que signifie pour moi : être vu ?

Imaginons que j'en sois venu, par jalousie, par intérêt, par vice, à coller mon oreille contre une porte, à regarder par le trou d'une serrure. Je suis seul et sur le plan de la conscience non-thétique (de) moi. Cela signifie d'abord qu'il n'y a pas de *moi* pour habiter ma conscience. Rien, donc, à quoi je puisse rapporter mes actes pour les qualifier. Ils ne sont nullement *connus*, mais *je les suis* et, de ce seul fait, ils portent en eux-mêmes leur totale justification. Je suis pure conscience *des* choses et les choses, prises dans le circuit de mon ipséité, m'offrent leurs potentialités comme réplique de ma conscience non-thétique (de) mes possibilités propres. Cela signifie que, derrière cette porte, un spectacle se propose comme « à voir », une conversation comme « à entendre ». La porte, la serrure sont à la fois des instruments et des obstacles : ils se présentent comme « à manier avec précaution » ; la serrure se donne comme « à regarder de près et un peu de côté », etc. Dès lors « je fais ce que j'ai à faire » ; aucune vue transcendante ne vient conférer à mes actes un caractère de *donné* sur quoi puisse s'exercer un jugement : ma conscience colle à mes actes ; elle *est* mes actes ; ils sont seulement commandés par les fins à atteindre et par les instruments à employer. Mon attitude, par exemple, n'a aucun « dehors », elle est pure mise en rapport de l'instrument (trou de la serrure) avec la fin à atteindre (spectacle à voir), pure manière de me perdre dans le monde, de me faire boire par les choses comme l'encre par un buvard, pour qu'un complexe-ustensile orienté vers une fin se détache synthétiquement sur fond de monde. L'ordre est inverse de l'ordre causal : c'est la fin à atteindre qui organise tous les moments qui la précèdent ; la fin justifie les moyens, les moyens n'existent pas pour eux-mêmes et en dehors de la

1. *L'Imaginaire*. N.R.F., 1940.

fin. L'ensemble d'ailleurs n'existe que par rapport à un libre projet de mes possibilités : c'est précisément la jalousie, comme possibilité que je *suis*, qui organise ce complexe d'ustensilité en le transcendant vers elle-même. Mais, cette jalousie, je la *suis*, je ne la connais pas. Seul le complexe mondain d'ustensilité pourrait me l'apprendre si je le contemplais au lieu de le faire. C'est cet ensemble dans le monde avec sa double et inverse détermination — il n'y a de spectacle à *voir* derrière la porte que parce que je suis jaloux, mais ma jalousie n'est rien, sinon le simple fait objectif qu'*il y a un spectacle à voir* derrière la porte — que nous nommerons *situation*. Cette situation me reflète à la fois ma facticité et ma liberté : à l'occasion d'une certaine structure objective du monde qui m'entoure, elle me renvoie ma liberté sous forme de tâches à faire librement ; il n'y a là aucune contrainte, puisque ma liberté ronge mes possibles et que corrélativement les potentialités du monde s'indiquent et se proposent seulement. Aussi ne puis-je me définir vraiment comme *étant* en situation : d'abord parce que je ne suis pas conscience positionnelle de moi-même ; ensuite, parce que je suis mon propre néant. En ce sens et puisque je suis ce que je ne suis pas et que je ne suis pas ce que je suis je ne peux même pas me définir comme *étant* vraiment en train d'écouter aux portes, j'échappe à cette définition provisoire de moi-même par toute ma transcendance ; c'est là, nous l'avons vu, l'origine de la mauvaise foi ; ainsi, non seulement je ne puis me *connaître*, mais mon être même m'échappe quoique je *sois* cet échappement même à mon être et je ne suis rien tout à fait ; il n'y a rien *là* qu'un pur néant entourant et faisant ressortir un certain ensemble objectif se découpant dans le monde, un système réel, un agencement de moyens en vue d'une fin.

Or, voici que j'ai entendu des pas dans le corridor : on me regarde. Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est que je suis soudain atteint dans mon être et que des modifications essentielles apparaissent dans mes structures — modifications que je puis saisir et fixer conceptuellement par le *cogito* réflexif.

D'abord, voici que j'existe en tant que *moi* pour ma conscience irréfléchie. C'est même cette irruption du moi qu'on a le plus souvent décrite : *je me* vois parce qu'*on* me voit, a-t-on pu écrire. Sous cette forme, ce n'est pas entièrement exact. Mais examinons mieux : tant que nous avons considéré le pour-soi dans sa solitude, nous avons pu soutenir que la conscience irréfléchie ne pouvait être habitée par un moi : le moi ne se donnait, à titre d'objet, que pour la conscience réflexive. Mais voici que le moi vient hanter la conscience irréfléchie. Or, la conscience irréfléchie est conscience *du* monde. Le moi existe donc pour elle sur le plan des objets du monde ; ce rôle qui n'incombait qu'à la conscience réflexive : la présentification du moi, appartient à présent à la conscience irréfléchie. Seulement, la

conscience réflexive a directement le moi pour objet. La conscience irréfléchie ne saisit pas la *personne* directement et comme *son* objet : la personne est présente à la conscience *en tant qu'elle est objet pour autrui*. Cela signifie que j'ai tout d'un coup conscience de moi en tant que je m'échappe, non pas en tant que je suis le fondement de mon propre néant, mais en tant que j'ai mon fondement hors de moi. Je ne suis pour moi que comme pur renvoi à autrui. Toutefois, il ne faut pas entendre ici que l'objet est autrui et que l'*ego* présent à ma conscience est une structure secondaire ou une signification de l'objet-autrui ; autrui n'est pas objet ici et ne saurait être objet, nous l'avons montré, sans que, du même coup, le moi cesse d'être objet-pour-autrui et s'évanouisse. Ainsi, je ne vise pas autrui comme objet, ni mon *ego* comme objet pour moi-même, je ne puis même pas diriger une intention vide vers cet *ego* comme vers un objet présentement hors de mon atteinte ; en effet, il est séparé de moi par un néant que je ne puis combler, puisque je le saisis *en tant qu'il n'est pas pour moi* et qu'il existe par principe pour l'*autre* ; je ne le vise donc point en tant qu'il pourrait m'être donné un jour, mais, au contraire, en tant qu'il me fuit par principe et qu'il ne m'appartiendra jamais. Et, pourtant, je le *suis*, je ne le repousse pas comme une image étrangère, mais il m'est présent comme un moi que je *suis* sans le *connaître*, car c'est dans la honte (en d'autres cas, dans l'orgueil) que je le découvre. C'est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d'autrui et moi-même au bout de ce regard, qui me font *vivre*, non *connaître*, la situation de regardé. Or, la honte, nous le notions au début de ce chapitre, est honte de *soi*, elle est *reconnaissance* de ce que je *suis* bien cet objet qu'autrui regarde et juge. Je ne puis avoir honte que de ma liberté en tant qu'elle m'échappe pour devenir objet *donné*. Ainsi, originellement, le lien de ma conscience irréfléchie à mon *ego*-regardé est un lien non de connaître mais d'être. Je suis, par delà toute connaissance que je puis avoir, ce moi qu'un autre connaît. Et ce moi que je suis, je le suis dans un monde qu'autrui m'a aliéné, car le regard d'autrui embrasse mon être et corrélativement les murs, la porte, la serrure ; toutes ces choses-ustensiles, au milieu desquelles je suis, tournent vers l'autre une face qui m'échappe par principe. Ainsi je suis mon *ego* pour l'autre au milieu d'un monde qui s'écoule vers l'autre. Mais, tout à l'heure, nous avions pu appeler hémorragie interne l'écoulement de *mon* monde vers autrui-objet : c'est qu'en effet, la saignée était rattrapée et localisée du fait même que je figeais en objet de *mon* monde cet autrui vers lequel ce monde saignait ; ainsi, pas une goutte de sang n'était perdue, tout était récupéré, cerné, localisé, bien qu'en un être que je ne pouvais pénétrer. Ici, au contraire, la fuite est sans terme, elle se perd à l'extérieur, le monde s'écoule hors du monde et je m'écoule hors de moi ; le regard d'autrui me fait être par delà mon être dans le monde, au milieu d'un monde qui est à la fois *celui-ci* et

par delà ce monde-ci. Avec cet être que je suis et que la honte me découvre, quelle sorte de rapports puis-je entretenir?

En premier lieu, une relation d'être. Je *suis* cet être. Pas un instant, je ne songe à le nier, ma honte est un aveu. Je pourrai, plus tard, user de mauvaise foi pour me le masquer, mais la mauvaise foi est, elle aussi, un aveu, puisqu'elle est un effort pour fuir l'être que je suis. Mais cet être que je suis, je ne le suis pas sur le mode du « avoir à être » ni sur celui du « étais » : je ne le fonde pas en son être ; je ne puis le produire directement, mais il n'est pas non plus l'effet indirect et rigoureux de mes actes, comme lorsque mon ombre, par terre, mon reflet, dans la glace, s'agitent en liaison avec les gestes que je fais. Cet être que je suis conserve une certaine indétermination, une certaine imprévisibilité. Et ces caractéristiques nouvelles ne viennent pas seulement de ce que je ne puis *connaître* autrui, elles proviennent aussi et surtout de ce qu'autrui est libre ; ou, pour être exact et en renversant les termes, la liberté d'autrui m'est révélée à travers l'inquiétante indétermination de l'être que je suis pour lui. Ainsi, cet être n'est pas mon possible, il n'est pas toujours en question au sein de ma liberté : il est, au contraire, la limite de ma liberté, son « dessous », au sens où on parle du « dessous des cartes », il m'est donné comme un fardeau que je porte sans jamais pouvoir me retourner vers lui pour le connaître, sans même pouvoir en sentir le poids ; s'il est comparable à mon ombre, c'est à une ombre qui se projetterait sur une matière mouvante et imprévisible et telle qu'aucune table de références ne permettrait de calculer les déformations résultant de ces mouvements. Et pourtant, il s'agit bien de *mon* être et non d'une image de mon être. Il s'agit de mon être tel qu'il s'écrit dans et par la liberté d'autrui. Tout se passe comme si j'avais une dimension d'être dont j'étais séparé par un néant radical : et ce néant, c'est la liberté d'autrui ; autrui a à faire être mon être pour-lui en tant qu'il a à être son être ; ainsi, chacune de mes libres conduites m'engage dans un nouveau milieu où la matière même de mon être est l'imprévisible liberté d'un autre. Et pourtant, par ma honte même, je revendique comme mienne cette liberté d'un autre, j'affirme une unité profonde des consciences, non pas cette harmonie des monades qu'on a pris parfois pour garantie d'objectivité, mais une unité d'être, puisque j'accepte et je veux que les autres me confèrent un être que je reconnais.

Mais cet être, la honte me révèle que je le *suis*. Non pas sur le mode de l'*étais* ou du « avoir à être », mais *en-soi*. Seul, je ne puis réaliser mon « être-assis » ; tout au plus, peut-on dire que je le suis à la fois et ne le suis pas. Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis. Non pour moi-même, certes : je ne parviendrai jamais à réaliser cet être-assis que je saisis dans le regard d'autrui, je demeurerai toujours conscience ; mais, pour l'autre. Une fois de plus l'échappe-

ment néantisant du pour-soi se fige, une fois de plus l'en-soi se reforme sur le pour-soi. Mais, une fois de plus, cette métamorphose s'opère *à distance* : pour l'autre, *je suis assis* comme cet encrier *est sur* la table ; pour l'autre, je suis *penché* sur le trou de la serrure, comme cet arbre *est incliné* par le vent. Ainsi ai-je dépouillé, pour l'autre, ma transcendance. C'est qu'en effet, pour quiconque s'en fait le témoin, c'est-à-dire se détermine comme n'*étant pas* cette transcendance, elle devient transcendance purement constatée, transcendance-donnée, c'est-à-dire qu'elle acquiert une nature du seul fait que *l'autre*, non par une déformation quelconque ou par une réfraction qu'il lui imposerait à travers ses catégories, mais par son être même, lui confère un dehors. S'il y a un autre, quel qu'il soit, où qu'il soit, quels que soient ses rapports avec moi, sans même qu'il agisse autrement sur moi que par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai une *nature* ; ma chute originelle c'est l'existence de l'autre ; et la honte est — comme la fierté — l'appréhension de moi-même comme nature, encore que cette nature même m'échappe et soit inconnaissable comme telle. Ce n'est pas, à proprement parler, que je me sente perdre ma liberté pour devenir une *chose*, mais elle est là-bas, hors de ma liberté vécue, comme un attribut donné de cet être que je suis pour l'autre. Je saisis le regard de l'autre au sein même de mon *acte*, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités. Ces possibilités, en effet, que je *suis* et qui sont la condition de ma transcendance, par la peur, par l'attente anxieuse ou prudente, je sens qu'elles se donnent ailleurs à un autre comme devant être transcendées à leur tour par ses propres possibilités. Et l'autre, comme regard, n'est que cela : ma transcendance transcendée. Et, sans doute, je *suis* toujours mes possibilités, sur le mode de la conscience non-thétique (de) ces possibilités ; mais, en même temps, le regard me les aliène : jusque-là, je saisissais thétiquement ces possibilités sur le monde et dans le monde, à titre de potentialité des ustensiles ; le coin sombre, dans le couloir, me renvoyait la possibilité de me cacher comme une simple qualité potentielle de sa pénombre, comme une invite de son obscurité ; cette qualité ou ustensilité de l'objet n'appartenait qu'à lui seul et se donnait comme une propriété objective et idéale, marquant son appartenance réelle à ce complexe que nous avons appelé *situation*. Mais, avec le regard d'autrui, une organisation neuve des complexes vient se surimprimer sur la première. Me saisir comme vu, en effet, c'est me saisir comme vu *dans le monde* et à partir du monde. Le regard ne me découpe pas dans l'univers, il vient me chercher au sein de ma situation et ne saisit de moi que des rapports indécomposables avec les ustensiles : si je suis vu comme assis, je dois être vu comme « assis-sur-une-chaise », si je suis saisi comme courbé, c'est comme « courbé-sur-le-trou-de-la-serrure », etc. Mais, du coup, l'aliénation de moi qu'est *l'être-regardé*

implique l'aliénation du monde que j'organise. Je suis vu comme assis sur cette chaise en tant que je ne la vois point, en tant qu'il est impossible que je la voie, en tant qu'elle m'échappe pour s'organiser, avec d'autres rapports et d'autres distances, au milieu d'autres objets qui, pareillement, ont pour moi une face secrète, en un complexe neuf et orienté différemment. Ainsi, moi qui, en tant que je suis mes possibles, suis ce que je ne suis pas et ne suis pas ce que je suis, voilà que *je suis* quelqu'un. Et ce que je suis — et qui m'échappe par principe — je le suis *au milieu du monde*, en tant qu'il m'échappe. De ce fait, mon rapport à l'objet ou potentialité de l'objet se décompose sous le regard d'autrui et m'apparaît dans le monde comme ma possibilité d'utiliser l'objet, en tant que cette possibilité m'échappe par principe, c'est-à-dire en tant qu'elle est dépassée par l'autre vers ses propres possibilités. Par exemple, la potentialité de l'encoignure sombre devient possibilité donnée de me cacher dans l'encoignure, du seul fait que l'autre peut la dépasser vers sa possibilité d'éclairer l'encoignure avec sa lampe de poche. Elle est là, cette possibilité, je la saisis, mais comme absente, comme *en l'autre*, par mon angoisse et par ma décision de renoncer à cette cachette qui est « *peu sûre* ». Ainsi, mes possibilités sont présentes à ma conscience irréfléchie en tant que l'autre *me guette*. Si je vois son attitude prête à tout, sa main dans la poche où il a une arme, son doigt posé sur la sonnette électrique et prêt à alerter « au moindre geste de ma part » le poste de garde, j'apprends mes possibilités du dehors et par lui, en même temps que je les suis, un peu comme on apprend sa pensée objectivement par le langage même en même temps qu'on la pense *pour* la couler dans le langage. Cette tendance à m'enfuir, qui me domine et m'entraîne et que je *suis*, je la lis dans ce regard guetteur et dans cet autre regard : l'arme braquée sur moi. L'autre me l'apprend, en tant qu'il l'a prévue et qu'il y a déjà paré. Il me l'apprend en tant qu'il la dépasse et la désarme. Mais je ne saisis pas ce dépassement même, je saisis simplement la mort de ma possibilité. Mort subtile : car ma possibilité de me cacher demeure encore *ma* possibilité ; en tant que je la *suis*, elle vit toujours ; et le coin sombre ne cesse de me faire signe, de me renvoyer sa potentialité. Mais si l'ustensilité se définit comme le fait de « pouvoir être dépassé vers... », alors ma possibilité même devient ustensilité. Ma possibilité de me cacher dans l'encoignure devient ce qu'autrui peut dépasser vers sa possibilité de me démasquer, de m'identifier, de m'appréhender. *Pour autrui*, elle est à la fois un obstacle et un moyen comme tous les ustensiles. Obstacle, car elle l'obligera à certains actes nouveaux (avancer vers moi, allumer sa lampe de poche). Moyen, car une fois découvert dans le cul-de-sac, je « suis pris » Autrement dit, tout acte fait contre autrui peut, par principe, être pour autrui un instrument qui le servira contre moi. Et je saisis précisément autrui, non pas dans la claire

vision de ce qu'il peut faire de mon acte, mais dans une peur qui *vit* toutes mes possibilités comme ambivalentes. Autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités en tant que je vis cette mort comme cachée au milieu du monde. La liaison de ma possibilité à l'ustensile n'est plus que celle de deux instruments qui sont agencés dehors l'un avec l'autre, en vue d'une fin qui m'échappe. C'est *à la fois* l'obscurité du coin sombre et ma possibilité de m'y cacher qui sont dépassées par autrui, lorsque, avant que j'aie pu faire un geste pour m'y réfugier, il éclaire l'encoignure avec sa lanterne. Ainsi, dans la brusque secousse qui m'agite lorsque je saisis le regard d'autrui, il y a ceci que, soudain, je vis une aliénation subtile de toutes mes possibilités qui sont agencées loin de moi, au milieu du monde, avec les objets du monde.

Mais il résulte de là deux importantes conséquences. La première, c'est que ma possibilité devient hors de moi *probabilité*. En tant qu'autrui la saisit comme rongée par une liberté qu'il n'est pas, dont il se fait le témoin et dont il calcule les effets, elle est pure indétermination dans le jeu des possibles et c'est précisément ainsi que je la devine. C'est ce qui, plus tard, lorsque nous sommes en liaison directe avec autrui par le langage et que nous apprenons peu à peu ce qu'il pense de nous, pourra à la fois nous fasciner et nous faire horreur : « Je te jure que je le ferai ! » — « Ça se peut bien. Tu me le dis, je veux bien te croire ; il est possible, en effet, que tu le fasses. » Le sens même de ce dialogue implique qu'autrui est originellement placé devant ma liberté comme devant une propriété donnée d'indétermination et devant mes possibles comme devant mes probables. C'est ce qu'originellement je me sens être là-bas, *pour autrui*, et cette esquisse-fantôme de mon être m'atteint au cœur de moi-même, car, par la honte et la rage et la peur, je ne cesse pas de m'assumer comme tel. De m'assumer à l'aveuglette, puisque je ne *connais pas* ce que j'assume : je le *suis*, simplement.

D'autre part, l'ensemble ustensile-possibilité de moi-même en face de l'ustensile m'apparaît comme dépassé et organisé en monde par autrui. Avec le regard d'autrui, la « situation » m'échappe ou, pour user d'une expression banale, mais qui rend bien notre pensée : *je ne suis plus maître de la situation*. Ou, plus exactement, j'en demeure le maître, mais elle a une dimension réelle par où elle m'échappe, par où des retournements imprévus la font *être* autrement qu'elle ne paraît pour moi. Certes, il peut arriver que, dans la stricte solitude, je fasse un acte dont les conséquences soient rigoureusement opposées à mes prévisions et à mes désirs : je tire doucement une planchette pour amener à moi ce vase fragile. Mais ce geste a pour effet de faire tomber une statuette de bronze qui brise le vase en mille morceaux. Seulement, il n'y a rien ici que je n'eusse pu prévoir, si j'avais été plus attentif, si j'avais remarqué la disposition des objets, etc. : *rien qui m'échappe par principe*. Au contraire, l'apparition de l'autre fait

apparaître dans la situation un aspect que je n'ai pas voulu, dont je ne suis pas maître et qui m'échappe par principe, puisqu'il est *pour l'autre*. C'est ce que Gide a heureusement appelé « la part du diable ». C'est *l'envers* imprévisible et pourtant réel. C'est cette imprévisibilité que l'art d'un Kafka s'attachera à décrire, dans *Le Procès* et *Le Château* : en un sens, tout ce que font K. et l'arpenteur leur appartient en propre et, en tant qu'ils agissent sur le monde, les résultats sont rigoureusement conformes à leurs prévisions : ce sont des actes réussis. Mais, en même temps, la *vérité* de ces actes leur échappe constamment ; ils ont par principe un sens qui est leur *vrai sens* et que ni K. ni l'arpenteur ne connaîtront jamais. Et, sans doute, Kafka veut atteindre ici la transcendance du divin ; c'est pour le divin que l'acte humain se constitue en vérité. Mais Dieu n'est ici que le concept d'autrui poussé à la limite. Nous y reviendrons. Cette atmosphère douloureuse et fuyante du *Procès*, cette ignorance qui, pourtant, se vit comme ignorance, cette opacité totale qui ne peut que se pressentir à travers une totale translucidité, ce n'est rien autre que la description de notre être-au-milieu-du-monde-pour-autrui. Ainsi donc, la situation, dans et par son dépassement pour autrui, se fige et s'organise autour de moi en *forme*, au sens où les gestaltistes usent de ce terme : il y a là une synthèse donnée dont je suis structure essentielle ; et cette synthèse possède à la fois la cohésion ek-statique et le caractère de l'en-soi. Mon lien à ces gens qui parlent et que j'épie est donné d'un coup hors de moi, comme un substrat inconnaissable du lien que j'établis moi-même. En particulier, mon propre *regard* ou liaison sans distance à ces gens est dépouillé de sa transcendance, du fait même qu'il est *regard-regardé*. Les gens que je *vois*, en effet, je les fige en objets, je suis, par rapport à eux, comme autrui par rapport à moi ; en les regardant, je mesure ma puissance. Mais si autrui les voit et me voit, mon regard perd son pouvoir : il ne saurait transformer ces gens en objets *pour autrui*, puisqu'ils sont déjà objets de son regard. Mon regard manifeste simplement une relation au milieu du monde de l'objet-moi à l'objet-regardé, quelque chose comme l'attraction que deux masses exercent l'une sur l'autre à distance. Autour de ce regard s'ordonnent, d'une part, les objets — la distance de moi aux regardés *existe* à présent, mais elle est resserrée, circonscrite et comprimée par mon regard, l'ensemble « distance-objets » est comme un fond sur lequel le regard se détache à la manière d'un « ceci » sur fond de monde —, d'autre part, mes attitudes qui se donnent comme une série de moyens utilisés pour « maintenir » le regard. En ce sens, je constitue un tout organisé qui *est* regard, je suis un objet-regard, c'est-à-dire un complexe ustensile doué de finalité interne et qui peut se disposer lui-même dans un rapport de moyen à fin pour réaliser une présence à tel autre objet par delà la distance. Mais la distance *m'est donnée*. En tant que je suis

regardé, je ne déplie pas la distance, je me borne à la *franchir.* Le regard d'autrui me confère la spatialité. Se saisir comme regardé c'est se saisir comme spatialisant-spatialisé.

Mais le regard d'autrui n'est pas seulement saisi comme spatialisant : il est aussi *temporalisant.* L'apparition du regard d'autrui se manifeste pour moi par une « Erlebnis » qu'il m'était, par principe, impossible d'acquérir dans la solitude : celle de la simultanéité. Un monde pour un seul pour-soi ne saurait comprendre de simultanéité, mais seulement des coprésences, car le pour-soi se perd hors de lui partout dans le monde et lie tous les êtres par l'unité de sa seule présence. Or, la simultanéité suppose la liaison temporelle de deux existants qui ne sont liés par aucun autre rapport. Deux existants qui exercent l'un sur l'autre une action réciproque ne sont pas simultanés précisément parce qu'ils appartiennent au même système. La simultanéité n'appartient donc pas aux existants du monde, elle suppose la coprésence au monde de deux présents envisagés comme *présences-à.* Est simultanée, la présence de Pierre *au* monde *avec* ma présence. En ce sens, le phénomène originel de simultanéité, c'est que ce verre soit pour Paul *en même temps* qu'il est pour moi. Cela suppose donc un fondement de toute simultanéité qui doit nécessairement être la présence d'un autrui qui se temporalise à ma propre temporalisation. Mais, précisément, en tant qu'autrui *se* temporalise, il *me* temporalise avec lui : en tant qu'il s'élance vers son temps propre, je lui apparais dans le temps universel. Le *regard d'autrui*, en tant que je le saisis, vient donner à *mon* temps une dimension nouvelle. En tant que présent saisi par autrui comme *mon* présent, ma présence a un dehors ; cette présence qui se présentifie *pour moi* s'aliène pour moi en présent à qui autrui se fait présent ; je suis jeté dans le présent universel, en tant qu'autrui se fait être présence à moi. Mais le présent universel où je viens prendre ma place est pure aliénation de mon présent universel, le temps physique s'écoule vers une pure et libre temporalisation que je ne suis pas ; ce qui se profile à l'horizon de cette simultanéité que je vis, c'est une temporalisation absolue dont un néant me sépare.

En tant qu'objet temporo-spatial du monde, en tant que structure essentielle d'une situation temporo-spatiale dans le monde, je m'offre aux appréciations d'autrui. Cela aussi, je le saisis par le pur exercice du *cogito* : être regardé, c'est se saisir comme objet inconnu d'appréciations inconnaissables, en particulier d'appréciations de valeur. Mais, précisément, en même temps que, par la honte ou la fierté, je reconnais le bien-fondé de ces appréciations, je ne cesse pas de les prendre pour ce qu'elles sont : un dépassement libre du donné vers des possibilités. Un jugement est l'acte transcendantal d'un être libre. Ainsi, être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté. C'est en ce sens que nous pouvons

nous considérer comme des « esclaves », en tant que nous apparaissons à autrui. Mais, cet esclavage n'est pas le résultat — historique et susceptible d'être surmonté — d'une *vie* à la forme abstraite de la conscience. Je suis esclave dans la mesure où je suis dépendant dans mon être au sein d'une liberté qui n'est pas la mienne et qui est la condition même de mon être. En tant que je suis objet de valeurs qui viennent me qualifier sans que je puisse agir sur cette qualification, ni même la connaître, je suis en esclavage. Du même coup, en tant que je suis l'instrument de possibilités qui ne sont pas mes possibilités, dont je ne fais qu'entrevoir la pure présence par delà mon être, et qui nient ma transcendance pour me constituer en moyen vers des fins que j'ignore, je suis *en danger*. Et ce danger n'est pas un accident, mais la structure permanente de mon être-pour-autrui.

Nous voilà au terme de cette description. Il faut noter d'abord, avant que nous puissions l'utiliser pour nous découvrir autrui, qu'elle a été *faite tout entière sur le plan du cogito*. Nous n'avons fait qu'expliciter le sens de ces réactions subjectives au regard d'autrui que sont la peur (sentiment d'être en danger devant la liberté d'autrui), la fierté ou la honte (sentiment d'être enfin ce que je suis, mais ailleurs, là-bas pour autrui), la reconnaissance de mon esclavage (sentiment de l'aliénation de toutes mes possibilités). En outre, cette explicitation n'est aucunement une fixation conceptuelle de *connaissances* plus ou moins obscures. Que chacun se reporte à son expérience : il n'est personne qui n'ait été un jour surpris dans une attitude coupable ou simplement ridicule. La modification brusque que nous éprouvons alors n'est nullement provoquée par l'irruption d'une connaissance. Elle est bien plutôt en elle-même une solidification et une stratification brusque de moi-même qui laisse intactes mes possibilités et mes structures « pour-moi », mais qui me pousse tout à coup dans une dimension neuve d'existence : la dimension du *non-révélé*. Ainsi, l'apparition du regard est saisie par moi comme surgissement d'un rapport ek-statique d'être, dont l'un des termes est moi, en tant que pour-soi qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est, et dont l'autre terme est encore moi, mais hors de ma portée, hors de mon action, hors de ma connaissance. Et ce terme, étant précisément en liaison avec les infinies possibilités d'un autrui libre, est en lui-même synthèse infinie et inépuisable de propriétés non révélées. Par le regard d'autrui, je me *vis* comme figé au milieu du monde, comme en danger, comme irrémédiable. Mais je ne *sais* ni *quel* je suis, ni *quelle* est ma place dans le monde, ni quelle face ce monde où je suis tourne vers autrui.

Dès lors nous pouvons préciser le sens de ce surgissement d'autrui dans et par son regard. En aucune façon, autrui ne nous est donné comme objet. L'objectivation d'autrui serait l'effondrement de son être-regard. D'ailleurs, nous l'avons vu, le regard d'autrui est la

disparition même des *yeux* d'autrui comme objets qui manifestent le regard. Autrui ne saurait même pas être objet visé à vide à l'horizon de mon être pour autrui. L'objectivation d'autrui, nous le verrons, est une défense de mon être qui me libère précisément de mon être pour autrui en conférant à autrui un être pour moi. Dans le phénomène du regard, autrui est, par principe, ce qui ne peut être objet. En même temps, nous voyons qu'il ne saurait être un *terme* du rapport de moi à moi-même qui me fait surgir pour moi-même comme le *non-révélé.* Autrui ne saurait être non plus visé par mon *attention* : si, dans le surgissement du regard d'autrui, je *faisais attention* au regard ou à autrui, ce ne pourrait être que *comme à des objets*, car l'attention est direction intentionnelle vers des objets. Mais il n'en faudrait pas conclure qu'autrui est une condition abstraite, une structure conceptuelle du rapport ek-statique : il n'y a pas ici, en effet, d'objet réellement pensé dont il puisse être une structure universelle et formelle. Autrui est certes la condition de mon être-non-révélé. Mais il en est la condition concrète et individuelle. Il n'est pas engagé dans mon être au milieu du monde comme une de ses parties intégrantes, puisque précisément il est ce qui transcende ce monde au milieu duquel je suis comme non-révélé, comme tel il ne saurait donc être ni objet ni élément formel et constituant d'un objet. Il ne peut m'apparaître — nous l'avons vu — comme une catégorie unificatrice ou régulatrice de mon expérience, puisqu'il vient à moi par rencontre. Qu'est-il donc ?

Tout d'abord, il est l'être vers qui je ne tourne pas mon attention. Il est celui qui me regarde et que je ne regarde pas encore, celui qui me livre à moi-même comme *non-révélé*, mais sans se révéler lui-même, celui qui m'est présent en tant qu'il me vise et non pas en tant qu'il est visé : il est le pôle concret et hors d'atteinte de ma fuite, de l'aliénation de mes possibles et de l'écoulement du monde vers un autre monde qui est *le même* et pourtant incommunicable avec celui-ci. Mais il ne saurait être distinct de cette aliénation même et de cet écoulement, il en est le sens et la direction, il hante cet écoulement, non comme un élément *réel* ou *catégoriel*, mais comme une présence qui se fige et se mondanise si je tente de la « présentifier » et qui n'est jamais plus présente, plus urgente que lorsque je n'y prends pas garde. Si je suis tout entier à ma honte, par exemple, autrui est la présence immense et invisible qui soutient cette honte et l'embrasse de toute part, c'est le milieu de soutien de mon être-non-révélé. Voyons ce qui se manifeste d'autrui comme *non-révélable* à travers mon expérience vécue du non-révélé.

Tout d'abord, le *regard d'autrui*, comme condition nécessaire de mon objectivité, est destruction de toute objectivité pour moi. Le regard d'autrui m'atteint à travers le monde et n'est pas seulement transformation de moi-même, mais métamorphose totale du *monde.*

Je suis regardé dans un monde regardé. En particulier, le regard d'autrui — qui est regard-regardant et non regard-regardé — nie mes distances aux objets et déplie ses distances propres. Ce regard d'autrui se donne immédiatement comme ce par quoi la distance vient au monde au sein d'une présence sans distance. Je recule, je suis démuni de ma présence sans distance à mon monde et je suis pourvu d'une distance à autrui : me voilà à quinze pas de la porte, à six mètres de la fenêtre. Mais autrui vient me chercher pour me constituer à une certaine distance de lui. Tant qu'autrui me constitue comme à six mètres de lui, il faut qu'il soit présent à moi sans distance. Ainsi, dans l'expérience même de ma distance aux choses et à autrui, j'éprouve la présence sans distance d'autrui à moi. Chacun reconnaîtra, dans cette description abstraite, cette présence immédiate et brûlante du regard d'autrui qui l'a souvent rempli de honte. Autrement dit, en tant que je m'éprouve comme regardé, se réalise pour moi une présence transmondaine d'autrui : ce n'est pas en tant qu'il est « au milieu » de *mon* monde qu'autrui me regarde, mais c'est en tant qu'il vient vers le monde et vers moi de toute sa transcendance, c'est en tant qu'il n'est séparé de moi par aucune distance, par aucun objet du monde, ni réel, ni idéal, par ancun corps du monde, mais par sa seule nature d'autrui. Ainsi, l'apparition du regard d'autrui n'est pas apparition *dans le monde* : ni dans le « mien » ni dans « celui d'autrui » ; et le rapport qui m'unit à autrui ne saurait être un rapport d'extériorité à l'intérieur du monde, mais, par le regard d'autrui, je fais l'épreuve concrète qu'il y a un au-delà du monde. Autrui m'est présent sans aucun intermédiaire comme une transcendance *qui n'est pas la mienne*. Mais cette présence n'est pas réciproque : il s'en faut de toute l'épaisseur du monde pour que je sois, moi, présent à autrui. Transcendance omniprésente et insaisissable, posée sur moi sans intermédiaire en tant que je suis mon être-non-révélé, et séparée de moi par l'infini de l'être, en tant que je suis plongé par ce regard au sein d'un monde complet avec ses distances et ses ustensiles : tel est le regard d'autrui, quand je l'éprouve d'abord comme regard.

Mais, en outre, autrui, en figeant mes possibilités, me révèle l'impossibilité où je suis d'être objet, sinon pour une autre liberté. Je ne puis être objet pour moi-même car je suis ce que je suis ; livré à ses seules ressources, l'effort réflexif vers le dédoublement aboutit à l'échec, je suis toujours ressaisi par moi. Et lorsque je pose naïvement qu'il est possible que je sois, sans m'en rendre compte, un être objectif, je suppose implicitement par là même l'existence d'autrui, car comment serais-je objet si ce n'est pour un sujet ? Ainsi autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être *par qui* je gagne mon objectité. Si je dois seulement pouvoir concevoir une de mes propriétés sur le mode objectif, autrui est déjà donné. Et

il est donné non comme être de mon univers, mais comme sujet pur. Ainsi ce sujet pur que je ne puis, par définition, *connaître*, c'est-à-dire poser comme objet, il est toujours *là*, hors de portée et sans distance lorsque j'essaie de me saisir comme objet. Et dans l'épreuve du regard, en m'éprouvant comme objectité non révélée, j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui.

Du même coup, j'éprouve son infinie liberté. Car c'est pour et par une liberté et seulement pour et par elle que mes possibles peuvent être limités et figés. Un obstacle matériel ne saurait figer mes possibilités, il est seulement l'occasion pour moi de me projeter vers d'autres possibles, il ne saurait leur conférer un *dehors*. Ce n'est pas la même chose de rester chez soi parce qu'il pleut ou parce qu'on vous a défendu de sortir. Dans le premier cas, je me détermine moi-même à demeurer, par la considération des conséquences de mes actes ; je dépasse l'obstacle « pluie » vers moi-même et j'en fais un instrument. Dans le second cas, ce sont mes possibilités mêmes de sortir ou de demeurer qui me sont présentées comme dépassées et figées, et qu'une liberté prévoit et prévient à la fois. Ce n'est pas caprice si, souvent, nous faisons tout naturellement et sans mécontentement ce qui nous irriterait si un autre nous le commandait. C'est que l'ordre et la défense exigent que nous fassions l'épreuve de la liberté d'autrui à travers notre propre esclavage. Ainsi, dans le regard, la mort de mes possibilités me fait éprouver la liberté d'autrui ; elle ne se réalise qu'au sein de cette liberté et je suis moi, pour moi-même inaccessible et pourtant moi-même, jeté, délaissé au sein de la liberté d'autrui. En liaison avec cette épreuve, mon appartenance au temps universel ne peut m'apparaître que comme contenue et réalisée par une temporalisation autonome, seul un pour-soi qui se temporalise peut me jeter dans le temps.

Ainsi, par le regard, j'éprouve autrui concrètement comme sujet libre et conscient qui fait qu'il y a un monde en se temporalisant vers ses propres possibilités. Et la présence sans intermédiaire de ce sujet est la condition nécessaire de toute pensée que je tenterais de former sur moi-même. Autrui, c'est ce moi-même dont rien ne me sépare, absolument rien si ce n'est sa pure et totale liberté, c'est-à-dire cette indétermination de soi-même que seul il a à être pour et par soi.

Nous en savons assez, à présent, pour tenter d'expliquer ces résistances inébranlables que le bon sens a toujours opposées à l'argumentation solipsiste. Ces résistances se fondent en effet sur le fait qu'autrui se donne à moi comme une présence concrète et évidente que je ne puis aucunement tirer de moi et qui ne peut aucunement être mise en doute ni faire l'objet d'une réduction phénoménologique ou de toute autre « ἐποχή ».

Si l'on me regarde, en effet, j'ai conscience d'*être* objet. Mais cette conscience ne peut se produire que dans et par l'existence de l'autre.

En cela Hegel avait raison. Seulement, cette *autre* conscience et cette *autre* liberté ne me sont jamais *données*, puisque, si elles l'étaient, elles seraient connues, donc objet, et que je cesserais d'être objet. Je ne puis non plus en tirer le concept ou la représentation de mon propre fond. D'abord parce que je ne les « conçois » pas, ni ne me les « représente » : de semblables expressions nous renverraient encore au « connaître », qui s'est mis par principe hors de jeu. Mais en outre toute épreuve concrète de liberté que je puis opérer par moi-même est épreuve de *ma* liberté, toute appréhension concrète de conscience est conscience (de) *ma* conscience, la notion même de conscience ne fait que renvoyer à *mes* consciences possibles : en effet, nous avons établi, dans notre introduction, que *l'existence* de la liberté et de la conscience précède et conditionne leur *essence* ; en conséquence, ces essences ne peuvent subsumer que des exemplifications concrètes de *ma* conscience ou de *ma* liberté. En troisième lieu, liberté et conscience d'autrui ne sauraient être non plus des catégories servant à l'unification de mes représentations. Certes, Husserl l'a montré, la structure ontologique de « mon » monde réclame qu'il soit aussi *monde pour autrui*. Mais dans la mesure où autrui confère un type d'objectivité particulier aux objets de *mon* monde, c'est qu'il est déjà dans ce monde à titre d'objet. S'il est exact que Pierre, lisant en face de moi, donne un type d'objectivité particulier à la face du livre qui se tourne vers lui, c'est à une face que je peux voir par principe (encore m'échappe-t-elle, nous l'avons vu, en tant, précisément, qu'elle est lue), qui appartient au monde où je suis et par conséquent qui se lie par delà la distance et par un lien magique à l'objet-Pierre. Dans ces conditions, le concept d'autrui peut en effet être fixé comme forme vide et utilisé constamment comme renforcement d'objectivité pour le monde qui est le mien. Mais la présence d'autrui dans son regard-regardant ne saurait contribuer à renforcer le monde, elle le démondanise au contraire car elle fait justement que le monde m'échappe. L'échappement à moi du monde, lorsqu'il est *relatif* et qu'il est échappement vers l'objet-autrui, renforce l'objectivité ; l'échappement à moi du monde et de moi-même, lorsqu'il est absolu et qu'il s'opère vers une liberté qui n'est pas la mienne, est une dissolution de ma connaissance : le monde se désintègre pour se réintégrer là-bas en monde, mais cette désintégration ne m'est pas donnée, je ne puis ni la connaître ni même seulement la penser. La présence à moi d'autrui-regard n'est donc ni une connaissance, ni une projection de mon être, ni une forme d'unification ou catégorie. Elle *est* et je ne puis la dériver de moi.

En même temps je ne saurais la faire tomber sous le coup de l'*ἐποχή* phénoménologique. Celle-ci, en effet, a pour but de mettre le monde entre parenthèses pour découvrir la conscience transcendantale dans sa réalité absolue. Que cette opération soit possible ou non

en général, c'est ce qu'il ne nous appartient pas de dire ici. Mais, dans le cas qui nous occupe, elle ne saurait mettre hors jeu *autrui* puisque, en tant que regard-regardant, il n'appartient précisément pas au monde. J'ai honte *de* moi *devant* autrui, disions-nous. La réduction phénoménologique doit avoir pour effet de mettre hors jeu l'objet de la honte, pour mieux faire ressortir la honte même, dans son absolue subjectivité. Mais autrui n'est pas *l'objet* de la honte : c'est mon acte ou ma situation dans le monde qui en sont les objets. Eux seuls pourraient à la rigueur être « réduits ». Autrui n'est même pas une condition objective de ma honte. Et pourtant, il en est comme l'être-même. La honte est révélation d'autrui non à la façon dont une conscience révèle un objet, mais à la façon dont un moment de la conscience implique latéralement un autre moment, comme sa motivation. Eussions-nous atteint la conscience pure, par le *cogito*, et cette conscience pure ne serait-elle que conscience (d'être) honte, la conscience d'autrui la hanterait encore, comme présence insaisissable, et échapperait par là à toute réduction. Ceci nous marque assez que ce n'est pas dans le monde qu'il faut d'abord chercher autrui, mais du côté de la conscience, comme une conscience en qui et par qui la conscience se fait être ce qu'elle est. De même que ma conscience saisie par le *cogito* témoigne indubitablement d'elle-même et de sa propre existence, certaines consciences particulières, par exemple la « conscience-honte », témoignent au *cogito* et d'elles-mêmes et de l'existence d'autrui, indubitablement.

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas simplement que le regard d'autrui est le *sens* de mon objectivité-pour-moi ? Par là nous retomberions dans le solipsisme : lorsque je m'intégrerais comme objet au système concret de mes représentations, le sens de cette objectivation serait projeté hors de moi et hypostasié comme *autrui*.

Mais il faut noter ici que :

1° Mon objectité pour moi n'est nullement l'explicitation du « Ich bin Ich » de Hegel. Il ne s'agit nullement d'une identité formelle, et mon être-objet ou être-pour-autrui est profondément différent de mon être-pour-moi. En effet, la notion *d'objectité*, nous l'avons fait remarquer dans notre première partie, exige une négation explicite. L'objet c'est ce qui n'est pas ma conscience et, par suite, ce qui n'a pas les caractères de la conscience, puisque le seul existant qui a pour moi les caractères de la conscience, c'est la conscience qui est *mienne*. Ainsi, le moi-objet-pour-moi est un moi qui *n'est* pas moi, c'est-à-dire qui n'a pas les caractères de la conscience. Il est conscience *dégradée* ; l'objectivation est une métamorphose radicale et, si même je pouvais me voir clairement et distinctement comme objet, ce que je verrais ne serait pas la représentation adéquate de ce que je suis en moi-même

et pour moi-même, de ce « monstre incomparable et préférable à tout » dont parle Malraux, mais la saisie de mon être-hors-de-moi, pour l'autre, c'est-à-dire la saisie objective de mon être-autre, qui est radicalement différent de mon être-pour-moi et qui n'y renvoie point. Me saisir comme *méchant*, par exemple, ce ne pourrait être me référer à ce que je suis pour moi-même, car je ne suis ni ne puis être méchant pour moi. D'abord parce que je ne *suis* pas plus méchant, pour moi-même, que je ne « suis » fonctionnaire ou médecin. Je suis en effet sur le mode de n'être pas ce que je suis et d'être ce que je ne suis pas. La qualification de méchant, au contraire, me caractérise comme un *en soi*. Ensuite, parce que si je devais *être* méchant pour moi, il faudrait que je le fusse sur le mode *d'avoir à l'être*, c'est-à-dire que je devrais me saisir et me vouloir comme méchant. Mais cela signifierait que je dois me découvrir comme voulant ce qui m'apparaît à moi-même comme le contraire de mon Bien et précisément parce que c'est le Mal ou contraire de mon Bien. Il faut donc expressément que je veuille le contraire de ce que je veux dans un même moment et sous le même rapport, c'est-à-dire que je me haïsse moi-même en tant, précisément, que je suis moi-même. Et, pour réaliser pleinement sur le terrain du pour-soi cette essence de méchanceté, il faudrait que je m'assume comme méchant, c'est-à-dire que je m'approuve par le même acte qui me fait me blâmer. On voit assez que cette notion de méchanceté ne saurait aucunement tirer son origine de moi en tant que je suis moi. Et j'aurai beau pousser jusqu'à ses extrêmes limites l'ek-stase, ou arrachement à moi qui me constitue pour-moi, je ne parviendrai jamais à me conférer la méchanceté ni même à la concevoir pour moi si je suis livré à mes propres ressources. C'est que je *suis* mon arrachement à moi-même, je *suis* mon propre néant; il suffit qu'entre moi et moi je sois mon propre médiateur pour que toute objectivité disparaisse. Ce néant qui me sépare de l'objet-moi, je ne dois pas *l'être*; car il faut qu'il y ait *présentation* à moi de l'objet que je suis. Ainsi ne saurais-je me conférer aucune qualité sans la médiation d'un pouvoir objectivant qui n'est pas mon propre pouvoir et que je ne puis feindre ni forger. Sans doute cela s'est dit : on a dit depuis longtemps qu'autrui m'apprenait qui je suis. Mais les mêmes qui soutenaient cette thèse affirmaient d'autre part que je tire le concept d'autrui de moi-même, par réflexion sur mes propres pouvoirs et par projection ou analogie. Ils demeuraient donc au sein d'un cercle vicieux, dont ils ne pouvaient sortir. En fait, autrui ne saurait être le sens de mon objectivité, il en est la condition concrète et transcendante. C'est que, en effet, ces qualités de « méchant », de « jaloux », de « sympathique ou antipathique », etc., ne sont pas de vains songes : lorsque j'en use pour qualifier autrui, je vois bien que je veux l'atteindre en son être. Et pourtant je ne puis les vivre comme mes propres réalités : elles ne se

refusent point, si autrui me les confère, à ce que je suis pour-moi ; lorsque autrui me fait une description de mon caractère, je ne me « reconnais » point et pourtant je sais que « c'est moi ». Cet étranger qu'on me présente je l'assume aussitôt, sans qu'il cesse d'être un étranger. C'est qu'il n'est pas une simple unification de mes représentations subjectives, ni un « Moi » que je suis, au sens du « Ich bin Ich », ni une vaine image qu'autrui se fait de moi et dont il porterait seul la responsabilité : ce moi incomparable au moi que j'ai à être est encore moi, mais métamorphosé par un milieu neuf et adapté à ce milieu, c'est un être, *mon* être mais avec des dimensions d'être et des modalités entièrement neuves, c'est moi séparé de moi par un néant infranchissable, car je *suis* ce moi, mais je ne suis pas ce néant qui me sépare de moi. C'est le moi que je suis par une ek-stase ultime et qui transcende toutes *mes ek-stases*, puisque ce n'est pas l'ek-stase que j'ai à être. Mon être pour-autrui est une chute à travers le vide absolu vers l'objectivité. Et comme cette chute est *aliénation*, je ne puis me faire être pour moi-même comme objet car en aucun cas je ne puis m'aliéner à moi-même.

2° Autrui, d'ailleurs, ne me constitue pas comme objet pour moi-même, mais *pour lui*. Autrement dit, il ne sert pas de concept régulateur ou constitutif pour des *connaissances* que j'aurais de moi-même. La présence d'autrui ne fait donc pas « apparaître » le moi-objet : je ne saisis rien qu'un échappement à moi vers... Même lorsque le langage m'aura révélé qu'autrui me tient pour méchant ou pour jaloux, je n'aurai jamais une intuition concrète de ma méchanceté ou de ma jalousie. Ce ne seront jamais que des notions fugaces, dont la nature même sera de m'échapper : je ne saisirai pas ma méchanceté, mais, à propos de tel ou tel acte, je m'échapperai à moi-même, je sentirai mon aliénation et mon écoulement vers un être que je pourrai seulement penser à vide comme méchant et que pourtant je me *sentirai* être, que je vivrai à distance par la honte ou la peur.

Ainsi mon moi-objet n'est ni connaissance ni unité de connaissance, mais malaise, arrachement vécu à l'unité ek-statique du pour-soi, limite que je ne puis atteindre et que pourtant je suis. Et l'autre, par qui ce moi *m'arrive*, n'est ni connaissance ni catégorie, mais le *fait* de la présence d'une liberté étrangère. En fait, mon arrachement à moi et le surgissement de la liberté d'autrui ne font qu'un, je ne puis les ressentir et les vivre qu'ensemble, je ne puis même tenter de les concevoir l'un sans l'autre. Le fait d'autrui est incontestable et m'atteint en plein cœur. Je le réalise par le *malaise* ; par lui je suis perpétuellement *en danger* dans un monde qui est *ce* monde et que pourtant je ne puis que pressentir ; et autrui ne m'apparaît pas comme

un être qui serait d'abord constitué pour me rencontrer ensuite mais comme un être qui surgit dans un rapport originel d'être avec moi et dont l'indubitabilité et la *nécessité de fait* sont celles de ma propre conscience.

Restent pourtant de nombreuses difficultés. En particulier, nous conférons à autrui par la honte une présence indubitable. Or, nous avons vu qu'il est seulement *probable* qu'autrui me regarde. Cette ferme qui, au sommet de la colline, *semble* regarder les soldats du corps franc, il est certain qu'elle est occupée par l'ennemi ; mais il n'est pas certain que les soldats ennemis guettent présentement par ses fenêtres. Cet homme, dont j'entends le pas, derrière moi, il n'est pas certain qu'il me regarde, son visage peut être détourné, son regard fixé à terre ou sur un livre ; et enfin, d'une manière générale, les yeux qui sont fixés sur moi, il n'est pas sûr que ce soient des yeux, ils peuvent être seulement « faits » à la « ressemblance » d'yeux réels. En un mot, le regard ne devient-il pas *probable* à son tour, du fait que je puis constamment me croire regardé, sans l'être ? Et toute notre certitude de l'existence d'autrui ne reprend-elle pas de ce fait un caractère purement hypothétique ?

La difficulté peut s'énoncer en ces termes : à l'occasion de certaines apparitions dans le monde qui me paraissent manifester un regard, je saisis en moi-même un certain « être-regardé » avec ses structures propres qui me renvoient à l'existence réelle d'autrui. Mais il se peut que je me sois trompé : peut-être que les objets du monde que je prenais pour des yeux n'étaient pas des yeux, peut-être que le vent seul agitait le buisson derrière moi, en un mot peut-être que ces objets concrets ne manifestaient pas *réellement* un regard. Que devient en ce cas ma certitude d'*être regardé* ? Ma honte était en effet *honte devant quelqu'un* : mais personne n'est là. Ne devient-elle pas, de ce fait, *honte devant personne*, c'est-à-dire, puisqu'elle a posé quelqu'un là ou il n'y avait personne, honte *fausse* ?

Cette difficulté ne saurait nous retenir longtemps et nous ne l'aurions même pas mentionnée si elle n'avait l'avantage de faire progresser notre recherche et de marquer plus purement la nature de notre être-pour-autrui. Elle confond en effet deux ordres de connaissance distincts et deux types d'être incomparables. Nous avons toujours su que l'objet-dans-le-monde ne pouvait être que probable. Cela vient de son caractère même d'objet. Il est probable que le passant est un homme; et s'il tourne les yeux vers moi, bien que, aussitôt, j'éprouve avec certitude *l'être-regardé*, je ne puis faire passer cette certitude dans mon expérience d'autrui-objet. Elle ne me découvre en effet que l'autrui-sujet, présence transcendante au monde et condition réelle de mon être-objet. En tout état de cause, il est donc impossible de transférer ma certitude d'autrui-sujet sur l'autrui-objet qui fut l'occasion de cette certitude et, réciproquement,

d'infirmer l'évidence de l'apparition d'autrui-sujet à partir de la probabilité constitutionnelle d'autrui-objet. Mieux encore, le *regard*, nous l'avons montré, apparaît sur fond de destruction de l'objet qui le manifeste. Si ce passant gros et laid qui s'avance vers moi en sautillant me regarde tout à coup, c'en est fait de sa laideur et de son obésité et de ses sautillements ; pendant le temps que je me sens regardé il est pure liberté médiatrice entre moi-même et moi. L'être-regardé ne saurait donc *dépendre* de l'objet qui manifeste le regard. Et puisque ma honte, comme « Erlebnis » saisissable réflexivement, témoigne d'autrui au même titre que d'elle-même, je ne vais pas la remettre en question à l'occasion d'un objet du monde qui peut, par principe, être révoqué en doute. Autant vaudrait douter de ma propre existence parce que les perceptions que j'ai de mon propre corps (lorsque je vois ma main, par exemple) sont sujettes à l'erreur. Si donc l'*être-regardé*, dégagé dans toute sa pureté, n'est pas lié au *corps d'autrui* plus que ma conscience d'être conscience, dans la pure réalisation du *cogito*, n'est liée à *mon propre corps*, il faut considérer l'apparition de certains objets dans le champ de mon expérience, en particulier la convergence des yeux d'autrui dans ma direction, comme une pure *monition*, comme l'occasion pure de réaliser mon *être-regardé*, à la façon dont, pour un Platon, les contradictions du monde sensible sont l'occasion d'opérer une conversion philosophique. En un mot, ce qui est certain c'est que *je suis regardé*, ce qui est seulement probable c'est que le regard soit lié à telle ou telle présence intramondaine. Cela n'a rien pour nous surprendre d'ailleurs, puisque, nous l'avons vu, ce ne sont jamais *des yeux* qui nous regardent : c'est autrui comme sujet. Reste pourtant, dira-t-on, que je puis découvrir que je me suis trompé : me voilà courbé sur le trou de la serrure ; tout à coup j'entends des pas. Je suis parcouru par un frisson de honte : quelqu'un m'a vu. Je me redresse, je parcours des yeux le corridor désert : c'était une fausse alerte. Je respire. N'y a-t-il pas eu là une expérience qui s'est détruite d'elle-même ?

Regardons-y mieux. Est-ce que ce qui s'est révélé comme erreur, c'est mon être-objectif pour autrui ? En aucune façon. L'existence d'autrui est si loin d'être mise en doute que cette fausse alerte peut très bien avoir pour conséquence de me faire renoncer à mon entreprise. Si je persévère au contraire, je sentirai mon cœur battre et j'épierai le moindre bruit, le moindre craquement des marches de l'escalier. Loin qu'autrui ait disparu avec ma première alerte, il est partout à présent, en dessous de moi, au-dessus de moi, dans les chambres voisines et je continue à sentir profondément mon être-pour-autrui ; il se peut même que ma honte ne disparaisse pas : c'est le rouge au front, à présent, que je me penche vers la serrure, je ne cesse plus d'*éprouver* mon être-pour-autrui ; mes possibilités ne cessent pas de « mourir », ni les distances de se déplier vers moi à

partir de l'escalier où quelqu'un « pourrait » être, à partir de ce coin sombre où une présence humaine « pourrait » se cacher. Mieux encore, si je tressaille au moindre bruit, si chaque craquement m'annonce un regard, c'est que je suis déjà en état d'être-regardé. Qu'est-ce-donc, en bref, qui est apparu mensongèrement et qui s'est détruit de soi lors de la fausse alerte ? Ce n'est pas autrui-sujet, ni sa présence à moi : c'est la *facticité* d'autrui, c'est-à-dire la liaison contingente d'autrui à un être-objet dans *mon* monde. Ainsi ce qui est douteux, ce n'est pas autrui lui-même, c'est l'*être-là* d'autrui : c'est-à-dire cet événement historique et concret que nous pouvons exprimer par les mots : « Il y a quelqu'un dans cette chambre. »

Ces remarques vont nous permettre d'aller plus loin. La présence d'autrui dans le monde ne saurait découler analytiquement, en effet, de la présence d'autrui-sujet à moi puisque cette présence originelle est transcendante, c'est-à-dire être-par-delà-le-monde. J'ai cru qu'autrui était présent dans la pièce, mais je m'étais trompé : il n'était pas *là* ; il était « absent ». Qu'est-ce donc que l'*absence* ?

A prendre l'expression d'*absence* dans son usage empirique et quotidien, il est clair que je ne l'emploierai pas pour désigner n'importe quelle espèce de « n'être-pas-là ». En premier lieu, si je ne trouve pas mon paquet de tabac à sa place ordinaire, je ne dirai pas qu'il en est *absent* ; bien que pourtant je puisse déclarer qu'il « devrait être là ». C'est que la place d'un objet matériel ou d'un instrument, bien qu'elle puisse parfois lui être assignée avec précision, ne découle pas de sa *nature*. Celle-ci peut tout juste lui conférer un lieu ; mais c'est par moi que la *place* d'un instrument se réalise. La réalité-humaine est l'être par qui une *place* vient aux objets. Et c'est la réalité-humaine seule, en tant qu'elle est ses propres possibilités, qui peut originellement prendre une place. Mais d'autre part je ne dirai pas non plus que l'Aga Khan ou le Sultan du Maroc sont absents de cet appartement-ci, mais bien que Pierre, qui y demeure ordinairement, en est absent pour le quart d'heure. En un mot l'absence se définit comme un mode d'être de la réalité-humaine par rapport aux lieux et places qu'elle a elle-même déterminés par sa présence. L'absence n'est pas néant de liens avec une place, mais au contraire, je détermine Pierre par rapport à une place déterminée en déclarant qu'il en est absent. Enfin je ne parlerai pas de l'absence de Pierre par rapport à un lieu de la nature, même s'il a coutume d'y passer. Mais au contraire, je pourrai déplorer son absence à un pique-nique qui « a lieu » en quelque contrée où il n'a jamais été. L'absence de Pierre se définit par rapport à une place où il devrait se déterminer lui-même à être mais cette place elle-même est délimitée comme place non par le site ou même par des relations solitaires du lieu à Pierre lui-même mais par la présence d'autres réalités-humaines. C'est par rapport à *d'autres hommes* que Pierre est absent. L'absence est un mode d'être

concret de Pierre par rapport à Thérèse : c'est un lien entre des réalités-humaines, non pas entre la réalité-humaine et le monde. C'est par rapport à Thérèse que Pierre est absent *de ce lieu*. L'absence est donc un lien d'être entre deux ou plusieurs réalités-humaines, qui nécessite une présence fondamentale de ces réalités les unes pour les autres et qui n'est, d'ailleurs, qu'une des concrétisations particulières de cette présence. Etre absent, pour Pierre par rapport à Thérèse, c'est une façon particulière de lui être présent. L'absence en effet n'a de signification que si tous les rapports de Pierre avec Thérèse sont sauvegardés : il l'aime, il est son mari, il assure sa subsistance, etc. En particulier l'absence suppose la conservation de l'existence *concrète* de Pierre : la mort n'est pas une absence. De ce fait la *distance* de Pierre à Thérèse ne change rien au fait fondamental de leur présence réciproque. En effet, si nous considérons cette présence du point de vue de Pierre, nous voyons qu'elle signifie *ou bien* que Thérèse est existante au milieu du monde comme objet-autrui, *ou bien* qu'il se sent exister pour Thérèse comme pour un *sujet-autrui*. Dans le premier cas, la distance est fait contingent et ne signifie rien par rapport au fait fondamental que Pierre est celui par qui « il y a » un monde comme Totalité et que Pierre est présent sans distance à ce monde comme celui par qui la distance existe. Dans le second cas, où que soit Pierre il se sent exister pour Thérèse sans distance : elle est *à distance* de lui dans la mesure où elle l'éloigne et déplie une distance entre elle et lui ; le monde entier l'en sépare. Mais il est sans distance pour elle en tant qu'il est objet dans le monde qu'elle fait arriver à l'être. En aucun cas, par conséquent, l'éloignement ne saurait modifier ces relations essentielles. Que la distance soit petite ou grande, entre Pierre-objet et Thérèse-sujet, entre Thérèse-objet et Pierre-sujet, il y a l'épaisseur infinie d'un monde ; entre Pierre-sujet et Thérèse-objet, entre Thérèse-sujet et Pierre-objet il n'y a pas du tout de distance. Ainsi les concepts empiriques d'absence et de présence sont-ils deux spécifications d'une présence fondamentale de Pierre à Thérèse et de Thérèse à Pierre ; ils ne font que l'exprimer d'une façon ou d'une autre et n'ont de sens que par elle. A Londres, aux Indes, en Amérique, sur une île déserte, Pierre est présent à Thérèse demeurée à Paris, il ne cessera de lui être présent qu'à sa mort. C'est qu'un être n'est pas *situé* par son rapport avec les lieux, par son degré de longitude et son degré de latitude : il se situe dans un espace humain, entre le « côté de Guermantes » et le « côté de chez Swann », et c'est la présence immédiate de Swann, de la duchesse de Guermantes qui permet de déplier cet espace « hodologique » où il se situe. Or cette présence a lieu dans la transcendance ; c'est la présence à moi, dans la transcendance, de mon cousin du Maroc qui me permet de déplier entre moi et lui ce chemin qui me situe-dans-le-monde et qu'on pourrait nommer la route du Maroc. Cette route, en effet, n'est

rien que la distance entre l'autrui-objet que je pourrais *percevoir* en liaison avec mon « être-pour » [et] l'autrui-sujet qui m'est présent sans distance. Ainsi suis-je *situé* par l'infinité diversité des routes qui me conduisent à des objets de *mon* monde en corrélation avec la présence immédiate des sujets transcendants. Et comme le monde m'est donné tout à la fois, avec tous ses êtres, ces routes représentent seulement l'ensemble des complexes instrumentaux qui permettent de faire paraître à titre de « *ceci* » sur fond de monde un objet-autrui qui y est déjà contenu implicitement et réellement. Mais ces remarques peuvent être généralisées : ce ne sont pas seulement Pierre, René, Lucien qui sont absents ou présents par rapport à moi sur fond de présence originelle ; car ils ne contribuent pas seuls à me situer : je me situe aussi comme Européen par rapport à des Asiatiques ou à des nègres, comme vieillard par rapport à des jeunes gens, comme magistrat par rapport aux délinquants, comme bourgeois par rapport à des ouvriers, etc. En un mot c'est par rapport à tout homme vivant que toute réalité-humaine est présente ou absente sur fond de présence originelle. Et cette présence originelle ne peut avoir de sens que comme être-regardé ou comme être-regardant, c'est-à-dire selon qu'autrui est pour moi objet ou moi-même objet-pour-autrui. L'être-pour-autrui est un fait constant de ma réalité humaine et je le saisis avec sa nécessité de fait dans la moindre pensée que je forme sur moi-même. Où que j'aille, quoi que je fasse, je ne fais que changer mes distances à autrui-objet, qu'emprunter des routes vers autrui. M'éloigner, me rapprocher, découvrir tel objet-autrui particulier, ce n'est qu'effectuer des variations empiriques sur le thème fondamental de mon être-pour-autrui. Autrui m'est présent partout comme ce par quoi je deviens objet. Après cela, je puis bien me tromper sur la présence empirique d'un objet-autrui que je viens de rencontrer sur ma route. Je puis bien croire que c'est Anny qui vient vers moi sur le chemin et découvrir que c'est une personne inconnue : la présence fondamentale d'Anny à moi n'en est pas modifiée. Je puis bien croire que c'est un homme qui me guette dans la pénombre et découvrir que c'est un tronc d'arbre que je prenais pour un être humain : ma présence fondamentale à tous les hommes, la présence à moi-même de tous les hommes n'en est pas altérée. Car l'apparition d'un homme comme objet dans le champ de mon expérience n'est pas ce qui m'apprend qu'*il y a* des hommes. Ma certitude de l'existence d'autrui est indépendante de ces expériences et c'est elle, au contraire, qui les rend possibles. Ce qui m'apparaît alors et sur quoi je peux me tromper, ce n'est pas autrui ni le lien réel et concret d'autrui à moi, mais c'est un *ceci* qui *peut* représenter un homme-objet comme aussi bien ne pas le représenter. Ce qui est seulement probable, c'est la distance et la proximité réelle d'autrui, c'est-à-dire que son caractère d'objet et son appartenance au monde

que je fais se dévoiler ne sont pas douteux, en tant simplement que par mon surgissement même je fais qu'un autrui apparaît. Seulement cette objectivité se fond dans le monde à titre d'« autrui quelque part dans le monde » : autrui-objet est certain comme apparition, corrélative de la reprise de ma subjectivité, mais il n'est jamais certain qu'autrui soit *cet* objet. Et pareillement le fait fondamental, mon être-objet pour un sujet, est d'une évidence de même type que l'évidence réflexive, mais non pas le fait que, en ce moment précis et pour un autrui singulier, je me détache comme « *ceci* » sur fond de monde, plutôt que de rester noyé dans l'indistinction d'un fond. Que j'existe présentement comme objet pour un Allemand, quel qu'il soit, cela est indubitable. Mais est-ce que j'existe à titre d'Européen, de Français, de Parisien dans l'indifférenciation de ces collectivités ou à titre de *ce* Parisien autour duquel la population parisienne et la collectivité française s'organisent soudain pour lui servir de fond ? Sur ce point, je ne pourrai jamais obtenir que des connaissances probables, encore qu'elles puissent être infiniment probables.

Nous pouvons saisir à présent la nature du regard : il y a, dans tout regard, l'apparition d'un autrui-objet comme présence concrète et probable dans mon champ perceptif et, à l'occasion de certaines attitudes de cet autrui, je me détermine moi-même à saisir par la honte, l'angoisse, etc., mon « être-regardé ». Cet « être-regardé » se présente comme la pure probabilité que je sois présentement ce *ceci* concret — probabilité qui ne peut tirer son sens et sa nature même de probable que d'une certitude fondamentale qu'autrui m'est toujours présent en tant que je suis toujours *pour autrui*. L'épreuve de ma condition d'homme, objet pour *tous* les autres hommes vivants, jeté dans l'arène sous des millions de regards et m'échappant à moi-même des millions de fois, je la réalise concrètement à l'occasion du surgissement d'un objet dans *mon* univers, si cet objet m'indique que je suis probablement objet présentement à titre de *ceci différencié* pour une conscience. C'est l'ensemble du phénomène que nous appelons *regard*. Chaque regard nous fait éprouver concrètement — et dans la certitude indubitable du *cogito* — que nous existons pour tous les hommes vivants, c'est-à-dire qu'il y a (des) consciences pour qui j'existe. Nous mettons « des » entre parenthèses pour bien marquer qu'autrui-sujet présent à moi dans ce regard ne se donne pas sous forme de pluralité, pas plus d'ailleurs que comme unité (sauf dans son rapport concret à *un* autrui-objet particulier). La pluralité n'appartient en effet qu'aux objets, elle vient à l'être par l'apparition d'un pour-soi mondifiant. L'être-regardé faisant surgir pour nous (des) sujets nous met en présence d'une réalité non nombrée. Dès que je *regarde*, au contraire, ceux qui me regardent, les consciences *autres* s'isolent en multiplicité. Si, d'autre part, me détournant du regard comme occasion d'épreuve concrète, je cherche à penser *à*

vide l'indistinction infinie de la présence humaine et à l'unifier sous le concept du sujet infini qui n'est jamais objet, j'obtiens une notion purement formelle qui se réfère à une série infinie d'épreuves mystiques de la présence d'autrui, la notion de Dieu comme sujet omniprésent et infini *pour qui* j'existe. Mais ces deux objectivations, l'objectivation concrète et dénombrante comme l'objectivation unifiante et abstraite, manquent l'une et l'autre la réalité éprouvée, c'est-à-dire la présence prénumérique d'autrui. Ce qui rendra plus concrètes ces quelques remarques, c'est cette observation que tout le monde peut faire : s'il nous arrive de paraître « en public » pour interpréter un rôle ou faire une conférence, nous ne perdons pas de vue que nous sommes regardés et nous exécutons l'ensemble des actes que nous sommes venus faire *en présence* du regard, mieux, nous tentons de constituer un être et un ensemble d'objets *pour* ce regard Mais nous ne dénombrons pas le regard. Tant que nous parlons, attentifs aux seules idées que nous voulons développer, la présence d'autrui demeure indifférenciée. Il serait faux de l'unifier sous les rubriques « *la classe* », « *l'auditoire* », etc. : nous n'avons pas en effet conscience d'un être concret et individualisé avec une conscience collective ; ce sont là des images qui pourront servir après coup à traduire notre expérience et qui la trahiront plus qu'à moitié. Mais nous ne saisissons pas non plus un regard plural. Il s'agit plutôt d'une réalité impalpable, fugace et omniprésente qui réalise en face de nous notre Moi non-révélé et qui collabore avec nous dans la production de ce Moi qui nous échappe. Si, au contraire, je veux vérifier que ma pensée a été bien comprise, et si je regarde à mon tour l'auditoire, je verrai tout à coup apparaître *des* têtes et *des* yeux. En s'objectivant la réalité prénumérique d'autrui s'est décomposée et pluralisée. Mais aussi le regard a disparu. C'est à cette réalité prénumérique et concrète, bien plus qu'à un état d'inauthenticité de la réalité-humaine, qu'il convient de réserver le mot de « on ». Perpétuellement, où que je sois, *on* me regarde. *On* n'est jamais saisi comme objet, il se désagrège aussitôt.

Ainsi le regard nous a mis sur la trace de notre *être-pour-autrui* et il nous a révélé l'existence indubitable de cet autrui pour qui nous sommes. Mais il ne saurait nous conduire plus loin : ce qu'il nous faut examiner à présent, c'est le rapport fondamental de Moi à l'Autre, tel qu'il s'est découvert à nous, ou, si l'on préfère, nous devons à présent expliciter et fixer thématiquement tout ce qui est compris dans les limites de ce rapport originel et nous demander quel est l'*être* de cet être-pour-autrui.

Une considération qui nous aidera dans notre tâche et qui se dégage des remarques précédentes, c'est que l'être-pour-autrui n'est pas une structure ontologique du pour-soi : nous ne pouvons pas songer, en effet, à dériver comme une conséquence d'un principe

l'être-pour-autrui de l'être-pour-soi, ni, réciproquement, l'être-pour-soi de l'être-pour-autrui. Sans doute notre réalité-humaine exige-t-elle d'être simultanément pour-soi et pour-autrui, mais nos recherches présentes ne visent pas à constituer une anthropologie. Il ne serait peut-être pas impossible de concevoir un pour-soi totalement libre de tout pour-autrui et qui existerait sans même soupçonner la possibilité d'être un objet. Simplement ce pour-soi ne serait pas « homme ». Ce que le *cogito* nous révèle ici, c'est simplement une nécessité de fait : il se trouve — et cela est indubitable — que notre être en liaison avec son être-pour-soi est aussi pour autrui ; l'être qui se révèle à la conscience réflexive est pour-soi-pour-autrui ; le *cogito* cartésien ne fait qu'affirmer la vérité absolue d'un *fait* : celui de mon existence ; de même, le *cogito* un peu élargi dont nous usons ici nous révèle comme un fait l'existence d'autrui et mon existence pour autrui. C'est tout ce que nous pouvons dire. Aussi mon être-pour-autrui, comme le surgissement à l'être de ma conscience, a le caractère d'un événement absolu. Comme cet événement est à la fois historialisation — car je me temporalise comme présence à autrui — et condition de toute histoire, nous l'appellerons historialisation antéhistorique. Et c'est à ce titre, à titre de temporalisation antéhistorique de la simultanéité, que nous l'envisagerons ici. Par antéhistorique nous n'entendrons point qu'il soit dans un temps antérieur à l'histoire — ce qui n'aurait aucun sens — mais qu'il fait partie de cette temporalisation originelle qui s'historialise en rendant l'histoire possible. C'est comme fait — comme fait premier et perpétuel —, non comme nécessité d'essence que nous étudierons l'être-pour-autrui.

Nous avons vu précédemment la différence qui sépare la négation du type interne de la négation externe. En particulier nous avons noté que le fondement de toute connaissance d'un être déterminé est le rapport originel par quoi, dans son surgissement même, le pour-soi a à être comme n'étant pas *cet* être. La négation que le pour-soi réalise ainsi est négation interne ; le pour-soi la réalise dans sa pleine liberté ; mieux, il *est* cette négation en tant qu'il se choisit comme finitude. Mais elle le relie indissolublement à l'être qu'il n'est pas et nous avons pu écrire que le pour-soi enveloppe dans son être l'être de l'objet qu'il n'est pas, en tant qu'il est en question dans son être comme n'étant pas *cet* être. Ces remarques sont applicables sans changement essentiel à la relation première du pour-soi avec autrui. S'il y a un Autrui en général, il faut avant tout que je sois celui qui n'est pas l'autre et c'est dans cette négation même opérée par moi sur moi que je me fais être et qu'autrui surgit comme autrui. Cette négation qui constitue mon être et qui, comme dit Hegel, me fait apparaître comme *le Même* en face de l'Autre me constitue sur le terrain de l'ipséité non-thétique en « *Moi même* ». Par quoi il ne faut pas entendre qu'un *moi* vient habiter notre conscience, mais que l'ipséité

se renforce en surgissant comme négation d'une autre ipséité et que ce renforcement est saisi positivement comme le choix continu de l'ipséité par elle-même comme *la même* ipséité et comme *cette ipséité même*. Un pour-soi qui aurait à être son soi sans être *soi-même* serait concevable. Simplement le pour-soi que je suis a à être ce qu'il est sous forme du refus de l'autre, c'est-à-dire comme soi-même. Ainsi, en utilisant les formules appliquées à la connaissance du Non-moi en général, nous pouvons dire que le pour-soi, comme soi-même, enveloppe l'être d'autrui dans son être en tant qu'il est en question dans son être comme n'étant pas autrui. En d'autres termes, pour que la conscience puisse n'être pas autrui et, donc, pour qu'il puisse « y avoir » un autrui sans que ce « n'être pas », condition du soi-même, soit purement et simplement l'objet de la constatation d'un témoin « troisième homme », il faut qu'elle ait à être elle-même et spontanément ce *n'être-pas*, il faut qu'elle se dégage librement d'autrui et s'en arrache, en se choisissant comme un néant qui simplement est autre que l'autre et, par là, se rejoint dans le « soi-même ». Et cet arrachement même qui est l'être du pour-soi fait qu'il y a un autrui. Cela ne signifie point qu'il donne l'être à l'autre, mais simplement qu'il lui donne *l'être autre* ou condition essentielle du « il y a ». Et il va de soi que, pour le pour-soi, le mode d'être-ce-qui-n'est-pas-autrui est tout entier transi par le Néant, le pour-soi est ce qui n'est pas autrui sur le mode néantisant du « reflet-reflétant » ; le ne-pas-être-autrui n'est jamais *donné* mais perpétuellement choisi dans une résurrection perpétuelle, la conscience ne peut *ne pas être* autrui qu'en tant qu'elle est conscience (de) soi-même comme n'étant pas autrui. Ainsi la négation interne, ici comme dans le cas de la présence au monde, est un lien unitaire d'être : il faut qu'autrui soit présent de toute part à la conscience et même qu'il la traverse tout entière pour que la conscience puisse s'échapper, précisément en *n'étant rien*, à cet autrui qui risque de l'engluer. Si brusquement la conscience *était* quelque chose, la distinction de soi-même et d'autrui disparaîtrait au sein d'une indifférenciation totale.

Seulement cette description doit comporter une addition essentielle qui va en modifier radicalement la portée. Lorsque, en effet, la conscience se réalisait comme n'étant pas tel ou tel *ceci* dans le monde, la relation négative n'était pas réciproque : le *ceci* envisagé ne se faisait pas ne pas être la conscience ; elle se déterminait en lui et par lui à ne pas l'être, mais il demeurait, par rapport à elle, dans une pure extériorité d'indifférence ; c'est que, en effet, il conservait sa nature d'*en soi* et c'est comme *en-soi* qu'il se révélait à la conscience dans la négation même par quoi le pour-soi se faisait être en niant de soi qu'il fût en-soi. Mais lorsqu'il s'agit d'autrui, au contraire, la relation négative interne est une relation de réciprocité. L'être que la conscience a à ne pas être se définit comme un être qui a à ne pas être

cette conscience. C'est que, en effet, lors de la perception du *ceci* dans le monde, la conscience ne différait pas seulement du *ceci* par son individualité propre mais aussi par son mode d'être. Elle était *pour-soi* en face de l'*En-soi*. Au lieu que, dans le surgissement d'autrui, elle ne diffère aucunement de l'autre quant à son mode d'être : l'autre est ce qu'elle est, il est pour-soi et conscience, il renvoie à des possibles qui sont ses possibles, il est soi-même par exclusion de l'autre ; il ne saurait être question de s'opposer à l'autre par une pure détermination numérique. Il n'y a pas ici *deux* ou *plusieurs* consciences : la numération suppose un témoin externe en effet et elle est pure et simple constatation d'extériorité. Il ne peut y avoir d'autre pour le pour-soi que dans une négation spontanée et prénumérique. L'autre n'existe pour la conscience que comme *soi-même refusé*. Mais précisément parce que l'autre est un soi-même, il ne peut être pour moi et par moi soi-même refusé qu'en tant qu'il est *soi-même qui me refuse*. Je ne puis ni saisir ni concevoir une conscience qui ne me saisisse point. La seule conscience qui est sans aucunement me saisir ni me refuser et que je puis moi-même concevoir, ce n'est pas une conscience isolée quelque part hors du monde, c'est la mienne propre. Ainsi l'autre que je reconnais pour refuser de l'être, c'est avant tout *celui pour qui mon pour-soi est*. Celui que je me fais ne pas être, en effet, ce n'est pas seulement en tant que je le nie de moi qu'il n'est pas moi, mais je me fais précisément ne pas être un être qui se fait ne pas être moi. Seulement cette double négation est en un sens destructrice d'elle-même : ou bien en effet je me fais ne pas être un certain être et alors il est objet pour moi et je perds mon objectité pour lui ; dans ce cas l'autre cesse d'être l'autre-moi, c'est-à-dire le sujet qui me fait être objet par refus d'être moi ; ou bien cet être est bien l'autre et se fait n'être pas moi, mais en ce cas je deviens objet pour lui ; et il perd son objectité propre. Ainsi, originellement, l'autre est le Non-moi-non-objet. Quels que soient les processus ultérieurs de la dialectique de l'Autre, si l'autre doit être d'abord l'autre, il est celui qui, par principe, ne peut se révéler dans le surgissement même par quoi je nie être lui. En ce sens, ma négation fondamentale ne peut être directe, car il n'y a rien sur quoi elle puisse porter. Ce que je refuse d'être finalement ce ne peut rien être que ce refus d'être moi par quoi l'autre me fait objet ; ou, si l'on préfère, je refuse mon Moi refusé ; je me détermine comme moi-même par refus du Moi-refusé ; je pose ce Moi refusé comme Moi-aliéné dans le surgissement même par quoi je m'arrache à autrui. Mais, par là même, je reconnais et j'affirme non seulement autrui mais l'existence de mon Moi-pour-autrui ; c'est que, en effet, je ne puis pas *ne pas être* autrui si je n'assume pas mon être-objet pour autrui. La disparition du Moi aliéné entraînerait la disparition d'autrui par effondrement du Moi-même. Je m'échappe d'autrui en lui laissant mon Moi aliéné entre les

mains. Mais comme je me choisis comme arrachement à autrui, j'assume et je reconnais pour mien ce Moi aliéné. Mon arrachement à autrui, c'est-à-dire mon Moi-même, est par structure essentielle assomption comme *mien* de ce Moi qu'autrui refuse ; il n'est même *que cela*. Ainsi ce Moi aliéné et refusé est à la fois mon lien à autrui et le symbole de notre séparation absolue. Dans la mesure, en effet, où je suis celui qui fait qu'*il y a* un Autrui par l'affirmation de mon ipséité, le Moi-objet est mien et je le revendique car la séparation d'autrui et de moi-même n'est jamais donnée et j'en suis perpétuellement responsable dans mon être. Mais en tant qu'autrui est coresponsable de notre séparation originelle, ce Moi m'échappe, puisqu'il est ce qu'autrui se fait ne pas être. Ainsi je revendique comme *mien* et pour moi, un moi qui m'échappe et comme je me fais ne pas être autrui, en tant qu'autrui est spontanéité identique à la mienne, c'est précisément comme Moi-m'échappant que je revendique ce Moi-objet. Ce Moi-objet est Moi *que je suis* dans la mesure même où il m'échappe et je le refuserais au contraire comme mien s'il pouvait coïncider avec moi-même en pure ipséité. Ainsi mon être-pour-autrui, c'est-à-dire mon Moi-objet, n'est pas une image coupée de moi et végétant dans une conscience étrangère : c'est un être parfaitement réel, *mon* être comme condition de mon ipséité en face d'autrui et de l'ipséité d'autrui en face de moi. C'est mon *être-dehors* : non pas un être subi et qui serait lui-même venu du dehors mais un dehors assumé et reconnu comme *mon* dehors. Il ne m'est possible, en effet, de nier de moi autrui qu'en tant qu'autrui est lui-même *sujet*. Si je refusais immédiatement autrui comme pur objet — c'est-à-dire comme existant au milieu du monde — ce n'est pas *autrui* que je refuserais, mais bien un objet qui, par principe, n'aurait rien de commun avec la subjectivité ; je demeurerais sans défense vis-à-vis d'une assimilation totale de moi à autrui, faute de me tenir sur mes gardes dans le vrai domaine d'autrui, la subjectivité, qui est aussi *mon* domaine. Je ne puis tenir autrui à distance qu'en acceptant une limite à ma subjectivité. Mais cette limite ne saurait ni venir de moi ni être pensée par moi, car je ne puis me limiter moi-même, sinon je serais une totalité finie. D'autre part, selon les termes de Spinoza, la pensée ne peut être limitée que par la pensée. La conscience ne peut être limitée que par la conscience. La limite entre deux consciences, en tant qu'elle est produite par la conscience limitante et assumée par la conscience limitée, voilà donc ce qu'est mon Moi-objet. Et nous devons l'entendre aux deux sens du mot « limite ». Du côté du limitant, en effet, la limite est saisie comme le contenu qui me contient et me cerne, le manchon de vide qui m'excipe comme totalité en me mettant hors jeu ; du côté du limité, elle est à tout phénomène d'ipséité comme la limite mathématique est à la série qui tend vers elle sans jamais l'atteindre ; tout l'être que j'ai à être est à sa limite

comme une courbe asymptote à une droite. Ainsi suis-je une totalité détotalisée et indéfinie, contenue dans une totalité finie qui la cerne à distance et que je suis hors de moi sans pouvoir jamais ni la réaliser ni même l'atteindre. Une bonne image de mes efforts pour *me* saisir et de leur vanité serait donnée par cette sphère dont parle Poincaré et dont la température décroît de son centre à sa surface : des êtres vivants tentent de parvenir jusqu'à la surface de cette sphère en partant de son centre, mais l'abaissement de la température provoque chez eux une contraction continûment croissante ; ils tendent à devenir infiniment plats à mesure qu'ils approchent du but et, de ce fait, ils en sont séparés par une distance infinie. Pourtant cette limite hors d'atteinte qu'est mon Moi-objet n'est pas idéale : c'est un être réel. Cet être n'est point *en-soi* car il ne s'est pas produit dans la pure extériorité d'indifférence ; mais il n'est pas non plus *pour-soi*, car il n'est pas l'être que j'ai à être en me néantisant. Il est précisément mon *être-pour-autrui*, cet être écartelé entre deux négations d'origine opposée et de sens inverse ; car autrui *n'est pas* ce Moi dont il a l'intuition et moi, *je n'ai pas l'intuition* de ce Moi que je suis. Pourtant ce Moi, produit par l'un et assumé par l'autre, tire sa réalité absolue de ce qu'il est la seule séparation possible entre deux êtres foncièrement identiques quant à leur mode d'être et qui sont immédiatement présents l'un à l'autre, puisque, la conscience pouvant seule limiter la conscience, aucun terme moyen n'est concevable entre eux.

C'est à partir de cette présence à moi d'autrui-sujet, dans et par mon objectité assumée, que nous pouvons comprendre l'objectivation d'autrui comme second moment de mon rapport à l'autre. En effet la présence d'autrui par delà ma limite non révélée peut servir de motivation pour mon ressaisissement de moi-même en tant que libre ipséité. Dans la mesure où je me nie comme autrui et où autrui se manifeste d'abord, il ne peut se manifester que comme autrui, c'est-à-dire comme sujet par delà ma limite, c'est-à-dire comme ce qui me limite. Rien en effet ne peut me limiter sinon autrui. Il apparaît donc comme ce qui, dans sa pleine liberté et dans sa libre projection vers ses possibles, me met hors de jeu et me dépouille de ma transcendance, en refusant de « faire avec » (au sens de l'allemand : *mit-machen*). Ainsi dois-je saisir d'abord et uniquement celle des deux négations dont je ne suis pas le responsable, celle qui ne vient pas à moi par moi. Mais dans la saisie même de cette négation surgit la conscience (de) moi comme moi-même, c'est-à-dire que je puis prendre une conscience explicite (de) moi en tant que je suis aussi responsable d'une négation d'autrui qui est ma propre possibilité. C'est l'explicitation de la seconde négation, celle qui va de moi à autrui. A vrai dire, elle était déjà là, mais masquée par l'autre, puisqu'elle se perdait pour faire apparaître l'autre. Mais précisément l'autre est motif pour que la nouvelle négation paraisse : car s'il y a un

autrui qui me met hors jeu en posant ma transcendance comme purement contemplée, c'est que je m'arrache à autrui en assumant ma limite. Et la conscience (de) cet arrachement *ou* conscience (d'être) *le même* par rapport à l'autre est conscience (de) ma libre spontanéité. Par cet arrachement même qui met l'autre en possession de ma limite, je jette déjà l'autre hors de jeu. En tant donc que je prends conscience (de) moi-même comme d'une de mes libres possibilités et que je me projette vers moi-même pour réaliser cette ipséité, me voilà responsable de l'existence d'autrui : c'est moi qui fais, par l'affirmation même de ma libre spontanéité, qu'*il y ait* un autrui et non pas simplement un renvoi infini de la conscience à elle-même. autrui se trouve donc mis hors jeu, comme ce qu'il dépend de moi de ne pas être et, par là, sa transcendance n'est plus transcendance qui *me transcende* vers lui-même, elle est transcendance purement contemplée, circuit d'ipséité simplement *donné*. Et comme je ne puis réaliser à la fois les deux négations, la négation nouvelle, quoique ayant l'autre pour motivation, la masque à son tour : autrui m'apparaît comme présence dégradée. C'est qu'en fait l'autre et moi sommes coresponsables de l'existence de l'autre, mais c'est par deux négations telles que je ne puis éprouver l'une sans qu'elle masque aussitôt l'autre. Ainsi autrui devient maintenant ce que je limite dans ma projection même vers le n'être-pas-autrui. Naturellement il faut concevoir ici que la motivation de ce passage est d'ordre affectif. Rien n'empêcherait, par exemple, que je demeure fasciné par ce Non-révélé avec son au-delà, si je ne réalisais précisément ce Non-révélé dans la crainte, dans la honte ou dans la fierté. Et, précisément, le caractère affectif de ces motivations rend compte de la contingence empirique de ces changements de point de vue. Mais ces sentiments eux-mêmes ne sont rien de plus que notre façon d'éprouver affectivement notre être-pour-autrui. La crainte, en effet, implique que je m'apparais comme menacé à titre de présence au milieu du monde, non à titre de pour-soi qui fait qu'il y a un monde. C'est l'objet que *je* suis qui est en danger dans le monde et qui, comme tel, à cause de son indissoluble unité d'être avec l'être que j'ai à être, peut entraîner la ruine du pour-soi que j'ai à être avec la sienne propre. La crainte est donc découverte de mon être-objet à l'occasion de l'apparition d'un autre objet dans mon champ perceptif. Elle renvoie à l'origine de toute crainte qui est la découverte craintive de mon objectité pure et simple en tant qu'elle est dépassée et transcendée par des possibles qui ne sont pas mes possibles. C'est en me jetant vers mes propres possibles que j'échapperai à la crainte, dans la mesure où je considérerai mon objectité comme inessentielle. Cela ne se peut que si je me saisis en tant que je suis responsable de l'être d'autrui. Autrui devient alors *ce que je me fais ne pas être* et ses possibilités sont possibilités que je refuse et que je puis simplement contempler, donc

mortes-possibilités. Par là je dépasse mes possibilités présentes, en tant que je les envisage comme pouvant toujours être dépassées par les possibilités d'autrui, mais je dépasse aussi les possibilités d'autrui, en les considérant du point de vue de la seule qualité qu'il ait sans qu'elle soit sa possibilité propre — son caractère même d'autrui, en tant que je fais qu'il y ait un autrui — et en les considérant comme possibilités de me dépasser que je puis toujours dépasser vers de nouvelles possibilités. Ainsi, du même coup, j'ai reconquis mon être-pour-soi par ma conscience (de) moi comme foyer perpétuel d'infinies possibilités et j'ai transformé les possibilités d'autrui en mortes-possibilités en les affectant toutes du caractère de *non-vécu-par-moi*, c'est-à-dire de *simplement donné*.

La honte n'est, pareillement, que le sentiment originel d'avoir mon être *dehors*, engagé dans un autre être et, comme tel, sans défense aucune, éclairé par la lumière absolue qui émane d'un pur sujet : c'est la conscience d'être irrémédiablement ce que j'étais toujours, « en sursis », c'est-à-dire sur le mode du « pas-encore » ou du « déjà-plus ». La honte pure n'est pas sentiment d'être tel ou tel objet répréhensible mais, en général, d'être *un objet*, c'est-à-dire de me *reconnaître* dans cet être dégradé, dépendant et figé que je suis pour autrui. La honte est sentiment de *chute originelle*, non du fait que j'aurais commis telle ou telle faute, mais simplement du fait que je suis « tombé » dans le monde, au milieu des choses, et que j'ai besoin de la médiation d'autrui pour être ce que je suis. La pudeur et, en particulier, la crainte d'être surpris en état de nudité ne sont qu'une spécification symbolique de la honte originelle : le corps symbolise ici notre objectité sans défense. Se vêtir, c'est dissimuler son objectité, c'est réclamer le droit de voir sans être vu, c'est-à-dire d'être pur sujet. C'est pourquoi le symbole biblique de la chute, après le péché originel, c'est le fait qu'Adam et Eve « connaissent qu'ils sont nus ». La réaction à la honte consistera justement à saisir comme objet celui qui saisissait *ma* propre objectité. Dès lors, en effet, qu'autrui m'apparaît comme objet, sa subjectivité devient une simple *propriété* de l'objet considéré. Elle se dégrade et se définit comme « ensemble de propriétés *objectives* qui se dérobent à moi par principe ». Autrui-objet « a » une subjectivité comme cette boîte creuse a « un intérieur ». Et, par là, je me *récupère* : car je ne puis être *objet pour un objet*. Je ne nie point qu'autrui demeure en liaison avec moi par son « intérieur », mais la conscience qu'il a de moi, étant conscience-objet, m'apparaît comme pure intériorité sans efficace : c'est une propriété parmi d'autres de cet « intérieur », quelque chose de comparable à une pellicule impressionnable dans la chambre noire d'un appareil photographique. En tant que je fais qu'il y ait un autrui, je me saisis comme source libre de la connaissance qu'autrui a de moi et autrui me paraît *affecté* en son être par cette connaissance qu'il a de

mon être, en tant que je l'ai *affecté* du caractère d'autrui. Cette connaissance prend alors un caractère *subjectif*, au nouveau sens de « relatif », c'est-à-dire qu'elle reste dans le sujet-objet comme une qualité *relative* à l'être-autrui dont je l'ai affectée. Elle ne me *touche* plus : elle est une image *en lui de moi*. Ainsi la subjectivité s'est dégradée en intériorité, la libre conscience en pure absence de principes, les possibilités en propriétés et la connaissance par quoi autrui m'atteint dans mon être en pure *image* de moi dans la « conscience » d'autrui. La honte motive la réaction qui la dépasse et la supprime en tant qu'elle enferme en elle une compréhension implicite et non thématisée du pouvoir-être-objet du sujet pour qui je suis objet. Et cette compréhension implicite n'est autre que la conscience (de) mon « être-moi-même » c'est-à-dire de mon ipséité renforcée. En effet dans la structure qu'exprime le « J'ai honte de moi », la honte suppose un moi-objet pour l'autre mais aussi une ipséité qui a honte et qu'exprime imparfaitement le « Je » de la formule. Ainsi la honte est appréhension unitaire de trois dimensions : « *J'ai* honte de *moi* devant *autrui*. »

Si l'une de ces dimensions vient à disparaître, la honte disparaît, aussi. Si pourtant je conçois le « on » sujet devant qui j'ai honte, en tant qu'il ne peut devenir objet sans s'éparpiller en une pluralité d'autrui, si je le pose comme l'unité absolue du sujet qui ne peut aucunement devenir objet, je pose par là l'éternité de mon être-objet et je perpétue ma honte. C'est la honte devant Dieu, c'est-à-dire la reconnaissance de mon objectité devant un sujet qui ne peut jamais devenir objet ; du même coup je *réalise* dans l'absolu et j'hypostasie mon objectité : la position de Dieu s'accompagne d'un chosisme de mon objectité ; mieux, je pose mon être-objet-pour-Dieu comme plus réel que mon pour-soi ; j'existe aliéné et je me fais apprendre par mon dehors ce que je dois être. C'est l'origine de la crainte devant Dieu. Les messes noires, profanations d'hosties, associations démoniaques, etc., sont autant d'efforts pour conférer le caractère d'objet au Sujet absolu. En voulant le Mal pour le Mal, je tente de contempler la transcendance divine — dont le Bien est la possibilité propre — comme transcendance purement donnée et que je transcende vers le Mal. Alors je « fais souffrir » Dieu, je « l'irrite », etc. Ces tentatives, qui impliquent la *reconnaissance* absolue de Dieu comme sujet qui ne peut être objet, portent en elles leur contradiction et sont en perpétuel échec.

La fierté, elle, n'exclut pas la honte originelle. C'est même sur le terrain de la honte fondamentale ou honte d'être objet qu'elle s'édifie. C'est un sentiment ambigu : dans la fierté, je reconnais autrui comme sujet par qui l'objectité vient à mon être, mais je me reconnais en outre comme responsable de mon objectité ; je mets l'accent sur ma responsabilité et je l'assume. En un sens la fierté est

donc d'abord résignation : pour être fier d'*être cela*, il faut que je me sois d'abord résigné à n'*être que cela.* Il s'agit donc d'une première réaction à la honte et c'est déjà une réaction de fuite et de mauvaise foi, car, sans cesser de tenir autrui pour sujet, j'essaye de me saisir comme *affectant* autrui par mon objectité. En un mot il y a deux attitudes authentiques : celle par laquelle je reconnais autrui comme le sujet par qui je viens à l'objectité — c'est la honte ; celle par laquelle je me saisis comme le projet libre par qui autrui vient à l'être-autrui — c'est l'orgueil ou affirmation de ma liberté en face d'autrui-objet. Mais la fierté — ou vanité — est un sentiment sans équilibre et de mauvaise foi : je tente, dans la vanité, d'agir sur autrui en tant que je suis objet ; cette beauté ou cette force ou cet esprit qu'il me confère en tant qu'il me constitue en objet, je prétends en user, par un choc en retour, pour l'affecter passivement d'un sentiment d'admiration ou d'amour. Mais ce sentiment, comme sanction de mon être-objet, j'exige en outre qu'autrui le ressente en tant qu'il est sujet, c'est-à-dire comme liberté. C'est la seule manière en effet de conférer l'objectivité absolue à ma force ou à ma beauté. Ainsi le sentiment que j'exige d'autrui porte en lui-même sa propre contradiction puisque je dois en affecter autrui en tant qu'il est libre. Il est ressenti sur le mode de la mauvaise foi et son développement interne le conduit à la désagrégation. En effet, pour jouir de mon être-objet que j'assume, je tente de le récupérer *comme objet* ; et comme autrui en est la clé, je tente de m'emparer d'autrui pour qu'il me livre le secret de mon être. Ainsi la vanité me pousse à m'emparer d'autrui et à le constituer comme un objet, pour fouiller au sein de cet objet et pour y découvrir mon objectité propre. Mais c'est tuer la poule aux œufs d'or. En constituant autrui comme objet, je me constitue comme image au cœur d'autrui-objet ; de là la désillusion de la vanité : cette image que j'ai voulu saisir, pour la récupérer et la fondre à mon être, je ne m'y *reconnais plus*, je dois bon gré mal gré l'imputer à autrui comme une de ses propriétés subjectives ; libéré malgré moi de mon objectité, je demeure seul en face d'autrui-objet, dans mon inqualifiable ipséité que j'ai à être sans pouvoir jamais être relevé de ma fonction.

Honte, crainte et fierté sont donc mes réactions originelles, elles ne sont que les diverses manières dont je reconnais autrui comme sujet hors d'atteinte et elles enveloppent en elles une compréhension de mon ipséité qui peut et doit me servir de motivation pour constituer autrui en objet.

Cet autrui-objet qui m'apparaît soudain, il ne demeure point une pure abstraction objective. Il surgit devant moi avec ses significations particulières. Il n'est pas seulement l'objet dont la liberté est une *propriété* comme transcendance transcendée. Il est aussi « en colère » ou « joyeux » ou « attentif », il est « sympathique » ou « antipathi-

que », il est « avare », « emporté », etc. C'est que, en effet, en me saisissant comme moi-même, je fais qu'autrui-objet existe au milieu du monde. Je reconnais sa transcendance mais je la reconnais non comme transcendance transcendante mais comme transcendance transcendée. Elle apparaît donc comme un dépassement des ustensiles vers certaines fins, dans l'exacte mesure où je dépasse dans un projet unitaire de moi-même ces fins, ces ustensiles et ce dépassement par autrui des ustensiles vers les fins. C'est que, en effet, je ne me saisis jamais abstraitement comme pure possibilité d'être moi-même, mais je vis mon ipséité dans sa projection concrète vers telle ou telle fin : je n'existe que comme *engagé* et je ne prends conscience (d') être que comme tel. A ce titre je ne saisis autrui-objet que dans un dépassement concret et *engagé* de sa transcendance. Mais, réciproquement, l'engagement d'autrui qui est son mode d'être m'apparaît. en tant qu'il est transcendé par ma transcendance, comme engagement *réel*, comme *enracinement*. En un mot, en tant que j'existe *pour-moi*, mon « engagement » dans une situation doit se comprendre au sens où l'on dit : « Je suis engagé envers un tel, je me suis engagé à rendre cet argent, etc. » Et c'est cet engagement qui caractérise autrui-sujet, puisque c'est un autre moi-même. Mais cet engagement objectivé, lorsque je saisis autrui comme objet, se dégrade et devient un engagement-objet au sens où l'on dit : « Le couteau est engagé profondément dans la plaie ; l'armée s'était engagée dans un défilé. » Il faut comprendre en effet que l'être-au-milieu-du-monde qui vient à autrui *par moi* est un être réel. Ce n'est point une pure nécessité subjective qui me le fait connaître comme existant au milieu du monde. Et pourtant, d'autre part, autrui n'est pas de lui-même perdu dans ce monde. Mais je le fais se perdre au milieu du monde qui est mien du seul fait qu'il est pour moi celui que j'ai à ne pas être, c'est-à-dire du seul fait que je le tiens hors de moi comme réalité purement contemplée et dépassée vers mes propres fins. Ainsi l'objectivité n'est pas la pure réfraction d'autrui à travers ma conscience : elle vient à autrui par moi comme une qualification réelle : je fais qu'autrui soit au milieu du monde. Ce que je saisis donc comme caractères réels d'autrui c'est un être-en-situation : en effet je l'organise au milieu du monde en tant qu'il organise le monde vers lui-même, je le saisis comme l'unité objective d'ustensiles et d'obstacles. Nous avons expliqué dans la deuxième partie de cet ouvrage[1] que la totalité des ustensiles est le corrélatif exact de mes possibilités. Comme je *suis* mes possibilités, l'ordre des ustensiles dans le monde est l'image projetée dans l'en-soi de mes possibilités, c'est-à-dire de ce que je suis. Mais cette image mondaine, je ne puis jamais la déchiffrer, je m'y adapte dans et par l'action. Autrui, en tant qu'il est sujet, se

1. 2ᵉ partie, chap. III, §. III.

trouve pareillement *engagé dans son image.* Mais en tant que je le saisis comme objet, au contraire, c'est cette image mondaine qui me saute aux yeux : autrui devient l'instrument qui se définit par son rapport avec tous les autres instruments, il est un ordre de *mes* ustensiles qui est enclavé dans l'ordre que j'impose à ces ustensiles : saisir autrui, c'est saisir cet ordre-enclave et le rapporter à une absence centrale ou « intériorité » ; c'est définir cette absence comme écoulement figé des objets de *mon* monde vers un objet défini de *mon* univers. Et le sens de cet écoulement m'est fourni par ces objets eux-mêmes : c'est la disposition du marteau et des clous, du ciseau et du marbre, en tant que je dépasse cette disposition sans en être le fondement, qui définit le sens de cette hémorragie intramondaine. Ainsi le monde m'annonce autrui en sa totalité et comme totalité. Certes l'annonce demeure ambiguë. Mais c'est parce que je saisis l'ordre du monde vers autrui comme totalité indifférenciée sur fond de quoi paraissent quelques structures explicites. Si je pouvais expliciter tous les complexes ustensiles en tant qu'ils sont tournés vers autrui, c'est-à-dire si je pouvais saisir non seulement la place que le marteau et les clous occupent dans ce complexe d'ustensilité mais encore la rue, la ville, la nation, etc., j'aurais défini explicitement et totalement l'être d'autrui comme objet. Si je me trompe sur une intention d'autrui, ce n'est nullement parce que je rapporte son geste à une subjectivité hors d'atteinte : cette subjectivité en soi et par soi n'a aucune commune mesure avec le geste, car elle est transcendance pour soi, transcendance indépassable. Mais c'est parce que j'organise le monde entier autour de ce geste autrement qu'il ne s'organise en fait. Ainsi, du seul fait qu'autrui paraît comme objet, il m'est donné par principe comme totalité. il s'étend tout à travers le monde comme puissance mondaine d'organisation synthétique de ce monde. Simplement, je ne puis pas plus expliciter cette organisation synthétique que je ne puis expliciter le monde lui-même en tant qu'il est *mon* monde. Et la différence entre autrui-sujet, c'est-à-dire entre autrui tel qu'il est pour-soi, et autrui-objet n'est pas une différence du tout à la partie ou du caché au révélé : car autrui-objet est par principe un tout coextensif à la totalité subjective ; rien n'est caché et, en tant que les objets renvoient à d'autres objets, je puis accroître indéfiniment ma connaissance d'autrui en explicitant indéfiniment ses rapports aux autres ustensiles du monde ; et l'idéal de la *connaissance* d'autrui demeure l'explicitation exhaustive du sens d'écoulement du monde. La différence de principe entre autrui-objet et autrui-sujet vient uniquement de ce fait qu'autrui-sujet ne peut aucunement être connu ni même conçu comme tel : il n'y a pas de problème de la connaissance d'autrui-sujet et les objets du monde ne renvoient pas à sa subjectivité ; ils se réfèrent seulement à son objectité dans le monde comme sens — dépassé vers mon ipséité — de l'écoulement

intramondain. Ainsi la présence d'autrui à moi comme ce qui fait mon objectité est éprouvée comme une totalité-sujet ; et si je me retourne vers cette présence pour la saisir, j'appréhende à nouveau autrui comme totalité : une totalité-objet coextensive à la totalité du monde. Et cette appréhension se fait d'un coup : c'est à partir du monde tout entier que je viens à autrui-objet. Mais ce ne sont jamais que des rapports singuliers qui sortiront en relief comme *formes* sur fond du monde. Autour de cet homme que je ne connais pas et qui lit dans le métro, le monde tout entier est présent. Et ce n'est pas son corps seulement — comme objet dans le monde — qui le définit dans son être : c'est sa carte d'identité, c'est la direction de la rame de métro où il est monté, c'est la bague qu'il porte au doigt. Non pas à titre de *signes* de ce qu'il est — cette notion de signe nous renverrait, en effet, à une subjectivité que je ne puis même concevoir et dans laquelle précisément il n'est rien à proprement parler puisqu'il est ce qu'il n'est pas et qu'il n'est pas ce qu'il est — mais à titre de caractéristiques réelles de son être. Seulement, si je *sais* qu'il *est* au milieu du monde, en France, à Paris en train de lire, je ne puis, faute de voir sa carte d'identité, que *supposer* qu'il est étranger (ce qui signifie : supposer qu'il est soumis à un contrôle, qu'il figure sur telle liste de la préfecture, qu'il faut lui parler en hollandais, en italien pour obtenir de lui tel ou tel geste, que la poste internationale achemine vers lui par telle ou telle voie des lettres portant tel ou tel timbre, etc.). Pourtant cette carte d'identité m'est donnée par principe au milieu du monde. Elle ne m'échappe pas — dès qu'elle a été créée, elle s'est mise à exister pour moi. Simplement elle existe à l'état implicite comme chaque point du cercle que je vois comme forme achevée ; et il faudrait changer la totalité présente de mes rapports au monde pour la faire paraître comme *ceci* explicite sur fond d'univers. De la même façon, la colère d'autrui-objet, telle qu'elle se manifeste à moi à travers ses cris, ses trépignements et ses gestes menaçants, n'est pas le *signe* d'une colère subjective et cachée ; elle ne renvoie à rien, qu'à d'autres gestes et à d'autres cris. Elle définit autrui, elle *est* autrui. Certes, je puis me tromper et prendre pour une vraie colère ce qui n'est qu'une irritation simulée. Mais c'est seulement par rapport à d'autres gestes et à d'autres actes objectivement saisissables que je peux me tromper : je me trompe si je saisis le mouvement de la main comme intention *réelle* de frapper. C'est-à-dire que je me trompe si je l'interprète en fonction d'un geste objectivement décelable et qui n'aura pas lieu. En un mot la colère objectivement saisie est une disposition du monde autour d'une présence-absence intramondaine. Est-ce à dire qu'il faille donner raison aux béhaviouristes ? Assurément non : car les béhaviouristes, s'ils interprètent l'homme à partir de sa situation, ont perdu de vue sa caractéristique principale qui est la transcendance-transcendée. Autrui en effet, c'est l'objet qui ne

saurait être limité à lui-même, c'est l'objet qui ne se comprend qu'à partir de sa fin. Et, sans doute, le marteau et la scie ne se comprennent pas différemment. L'un et l'autre se saisissent par leur fonction, c'est-à-dire par leur fin. Mais c'est justement qu'ils sont déjà humains. Je ne puis les comprendre qu'en tant qu'ils me renvoient a une organisation-ustensile dont autrui est le centre, en tant qu'ils font partie d'un complexe tout entier transcendé vers une fin que je transcende à mon tour. Si donc l'on peut comparer autrui à une machine, c'est en tant que la machine, comme fait humain, présente déjà la trace d'une transcendance-transcendée, en tant que les métiers, dans une filature, ne s'expliquent que par les tissus qu'ils produisent ; le point de vue béhaviouriste doit s'inverser et cette inversion laissera intacte d'ailleurs l'objectivité d'autrui car ce qui est objectif d'abord — que nous l'appelions signification, à la façon des psychologues français et anglais, intention à la façon des phénoménologues, transcendance comme Heidegger, ou forme, comme les Gestaltistes — c'est le fait qu'autrui ne peut se définir autrement que par une organisation totalitaire du monde et qu'il est la clé de cette organisation. Si donc je reviens du monde à autrui pour le définir, cela ne vient pas de ce que le monde me ferait comprendre autrui mais bien de ce que l'objet-autrui n'est rien d'autre qu'un centre de référence autonome et intramondain de *mon* monde. Ainsi, la peur objective que nous pouvons appréhender lorsque nous percevons autrui-objet, ce n'est pas l'ensemble des manifestations physiologiques de désarroi que nous voyons ou que nous mesurons avec le sphygmographe ou le stéthoscope la peur, c'est la fuite, c'est l'évanouissement. Et ces phénomènes eux-mêmes ne se livrent pas à nous comme pure série de *gestes* mais comme transcendance-transcendée la fuite ou l'évanouissement, ce n'est pas seulement cette course éperdue à travers les ronces, ni cette lourde chute sur les pierres du chemin ; c'est un bouleversement total de l'organisation-ustensile qui avait autrui pour centre. Ce soldat qui fuit, il avait tout à l'heure encore autrui-l'ennemi au bout de son fusil. La distance de l'ennemi à lui était mesurée par la trajectoire de sa balle et je pouvais, moi aussi, saisir et transcender cette distance comme distance s'organisant autour du centre « soldat ». Mais voilà qu'il jette son fusil dans le fossé et qu'il se sauve. Aussitôt la présence de l'ennemi l'environne et le presse ; l'ennemi, qui était tenu à distance par la trajectoire des balles, bondit sur lui, à l'instant même où la trajectoire s'effondre ; en même temps cet arrière-pays qu'il défendait et contre lequel il s'accotait comme un mur, tourne soudain, s'ouvre en éventail et devient l'avant, l'horizon accueillant vers quoi il se réfugie. Tout cela, je le constate objectivement et c'est précisément *cela* que je saisis comme *peur*. La peur n'est rien autre qu'une conduite magique tendant à supprimer par incantation les objets effrayants que nous ne

pouvons tenir à distance [1]. Et c'est précisément à travers ses résultats que nous saisissons la peur, car elle se donne à nous comme un nouveau type d'hémorragie intramondaine du monde le passage du monde à un type d'existence magique.

Il faut prendre garde cependant qu'autrui n'est objet qualifié pour moi que dans la mesure où je puis l'être pour lui. Il s'objectivera donc comme parcelle non individualisée du « on » ou comme « absent », purement représenté par ses lettres et ses récits, ou comme *celui-ci* présent en fait, selon que j'aurai moi-même été pour lui élément du « on » ou « cher absent » ou un *celui-ci* concret. Ce qui décide dans chaque cas du type d'objectivation d'autrui et de ses qualités c'est à la fois ma situation dans le monde et sa situation, c'est-à-dire les complexes ustensiles que nous avons organisés chacun et les différents *ceci* qui paraissent à l'un et à l'autre sur fond de monde. Tout cela nous ramène naturellement à la facticité. C'est ma facticité et la facticité d'autrui qui décident si autrui peut me *voir* et si je puis voir *tel* autrui. Mais ce problème de la facticité sort des cadres de cet exposé général nous l'envisagerons au cours du prochain chapitre.

Ainsi j'éprouve la présence d'autrui comme quasi-totalité des sujets dans mon être-objet-pour-autrui et, sur le fond de cette totalité, je puis éprouver plus particulièrement la présence d'un sujet concret, sans pouvoir toutefois le spécifier en *tel* autrui. Ma réaction de défense à mon objectité fera comparaître autrui devant moi à titre de *tel* ou *tel objet*. A ce titre il m'apparaîtra comme un « celui-ci », c'est-à-dire que sa quasi-totalité subjective se dégrade et devient totalité-objet coextensive à la totalité du monde. Cette totalité se révèle à moi sans référence à la subjectivité d'autrui le rapport d'autrui-sujet à autrui-objet n'est nullement comparable à celui qu'on a coutume d'établir, par exemple, entre l'objet de la physique et l'objet de la perception. Autrui-objet se révèle à moi pour ce qu'il *est*, il ne renvoie qu'à lui-même. Simplement autrui-objet est tel qu'il m'apparaît, sur le plan de l'objectité en général et dans son être-objet ; il n'est même pas concevable que je rapporte une connaissance quelconque que j'ai de lui à sa subjectivité telle que je l'éprouve à l'occasion du regard. Autrui-objet n'est qu'objet, mais ma saisie de lui enveloppe la compréhension de ce que je pourrai toujours et par principe faire de lui une autre *épreuve* en me plaçant sur un autre plan d'être ; cette compréhension est constituée, d'une part, par le *savoir* de mon épreuve passée, qui est d'ailleurs, comme nous l'avons vu, le pur passé (hors d'atteinte et que j'ai à être) de cette épreuve, et d'autre part, par une appréhension implicite de la dialectique de l'autre l'autre, c'est présentement ce que je me fais ne pas être. Mais, bien que pour l'instant je me délivre de lui, je lui échappe, il

1. Cf. notre *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions.*

demeure autour de lui la possibilité permanente qu'il se *fasse* autre. Toutefois, cette possibilité, pressentie dans une sorte de gêne et de contrainte qui fait la spécificité de mon attitude en face d'autrui-objet, est à proprement parler *inconcevable* : d'abord, parce que je ne puis concevoir de possibilité qui ne soit *ma* possibilité, ni appréhender de transcendance, sauf en la transcendant, c'est-à-dire en la saisissant comme transcendance transcendée ; ensuite parce que cette possibilité pressentie n'est pas la possibilité d'autrui-objet : les possibilités d'autrui-objet sont des mortes-possibilités qui renvoient à d'autres aspects objectifs d'autrui ; la possibilité propre de me saisir comme objet étant possibilité d'autrui-sujet n'est actuellement pour moi possibilité de personne : elle est possibilité absolue — et qui ne tire sa source que d'elle-même — du surgissement, sur fond d'anéantissement total d'autrui-objet, d'un autrui-sujet que j'éprouverai à travers mon objectivité-pour-lui. Ainsi, autrui-objet est un instrument explosif que je manie avec appréhension, parce que je pressens autour de lui la possibilité permanente qu'*on* le fasse éclater et que, avec cet éclatement, j'éprouve soudain la fuite hors de moi du monde et l'aliénation de mon être. Mon souci constant est donc de contenir autrui dans son objectivité et mes rapports avec autrui-objet sont faits essentiellement de ruses destinées à le faire rester objet. Mais il suffit d'un regard d'autrui pour que tous ces artifices s'effondrent et que j'éprouve de nouveau la transfiguration d'autrui. Ainsi suis-je renvoyé de transfiguration en dégradation et de dégradation en transfiguration, sans jamais pouvoir ni former une vue d'ensemble de ces deux modes d'être d'autrui — car chacun d'eux se suffit à lui-même et ne renvoie qu'à lui — ni me tenir fermement à l'un d'entre eux — car chacun a une instabilité propre et s'effondre pour que l'autre surgisse de ses ruines ; il n'est que les morts pour être perpétuellement objets sans devenir jamais sujets, car mourir n'est point perdre son objectivité au milieu du monde — tous les morts sont là, dans le monde autour de nous — mais, c'est perdre toute possibilité de se révéler comme sujet à un autrui.

A ce niveau de notre recherche, une fois élucidées les structures essentielles de l'être-pour-autrui, nous sommes tenté, évidemment, de poser la question métaphysique : « Pourquoi y a-t-il des autres ? » L'existence des autres, nous l'avons vu, n'est pas, en effet, une conséquence qui puisse découler de la structure ontologique du pour-soi. C'est un événement premier, certes, mais d'ordre *métaphysique*, c'est-à-dire qui ressortit à la contingence de l'être. C'est à propos de ces existences métaphysiques que se pose, par essence, la question du *pourquoi*.

Nous savons de reste que la réponse au pourquoi ne peut que nous renvoyer à une contingence originelle, mais encore faut-il prouver que le phénomène métaphysique que nous considérons est d'une

contingence irréductible. En ce sens, l'ontologie nous paraît pouvoir se définir comme l'explicitation des structures d'être de l'existant pris comme totalité et nous définirons plutôt la métaphysique comme la mise en question de l'existence de l'existant. C'est pourquoi, en vertu de la contingence absolue de l'existant, nous sommes assuré que toute métaphysique doit s'achever par « cela est », c'est-à-dire par une intuition directe de cette contingence.

Est-il possible de poser la question de l'existence des autres ? Cette existence est-elle un fait irréductible ou doit-elle être dérivée d'une contingence fondamentale ? Telles sont les questions préalables que nous pouvons poser à notre tour au métaphysicien qui questionne sur l'existence des autres.

Examinons de plus près la possibilité de la question métaphysique. Ce qui nous apparaît d'abord, c'est que l'être-pour-autrui représente la troisième ek-stase du pour-soi. La première ek-stase est, en effet, le projet tridimensionnel du pour-soi vers un être qu'il a à être sur le mode du n'être-pas. Elle représente la première fissure, la néantisation que le pour-soi a à être lui-même, l'arrachement du pour-soi à tout ce qu'il est, en tant que cet arrachement est constitutif de son être. La deuxième ek-stase ou ek-stase réflexive est arrachement à cet arrachement même. La scissiparité réflexive correspond à un effort vain pour prendre un point de vue sur la néantisation qu'a à être le pour-soi, afin que cette néantisation comme phénomène simplement donné soit néantisation *qui est*. Mais en même temps, la réflexion veut récupérer cet arrachement qu'elle tente de contempler comme donnée pure, en affirmant de soi qu'elle *est* cette néantisation qui est. La contradiction est flagrante : pour pouvoir saisir ma transcendance, il faudrait que je la transcende. Mais, précisément, ma propre transcendance ne peut que transcender, je la *suis*, je ne puis me servir d'elle pour la constituer comme transcendance transcendée : je suis condamné à être perpétuellement ma propre néantisation. En un mot, la réflexion *est* le réfléchi. Toutefois, la néantisation réflexive est plus poussée que celle du pur pour-soi comme simple conscience (de) soi. Dans la conscience (de) soi, en effet, les deux termes de la dualité « reflété-reflétant » avaient une telle incapacité à se présenter séparément que la dualité restait perpétuellement évanescente et que chaque terme, en se posant pour l'autre, *devenait* l'autre. Mais, dans le cas de la réflexion, il en va autrement, puisque le « reflet-reflétant » réfléchi existe pour un « reflet-reflétant » réflexif. Réfléchi et réflexif tendent donc chacun à l'indépendance et le *rien* qui les sépare tend à les diviser plus profondément que le néant, que le pour-soi a à être, ne sépare le reflet du reflétant. Pourtant, ni le réflexif ni le réfléchi ne peuvent sécréter ce néant séparateur, sinon la réflexion serait un pour-soi autonome venant se braquer sur le réfléchi, ce qui serait supposer une négation d'extériorité comme condition préalable d'une

négation d'intériorité. Il ne saurait y avoir de réflexion si elle n'est pas tout entière un *être*, un être qui a à être son propre néant. Ainsi, l'ek-stase réflexive se trouve sur le chemin d'une ek-stase plus radicale : l'être-pour-autrui. Le terme ultime de la néantisation, le pôle idéal devrait être, en effet, la négation externe, c'est-à-dire une scissiparité en-soi ou extériorité spatiale d'indifférence. Par rapport à cette négation d'extériorité, les trois ek-stases se rangent dans l'ordre que nous venons d'exposer, mais elles ne sauraient aucunement l'atteindre, elle demeure, par principe, idéale : en effet, le pour-soi ne peut réaliser de soi par rapport à un être quelconque une négation qui serait en soi, sous peine de cesser du même coup d'être-pour-soi. La négation constitutive de l'être-pour-autrui est donc une *négation interne*, c'est une néantisation que le pour-soi a à être, tout comme la néantisation réflexive. Mais ici, la scissiparité s'attaque à la négation même : ce n'est plus seulement la négation qui dédouble l'être en reflété et reflétant et à son tour le couple reflété-reflétant en (reflété-reflétant) reflété et en (reflété-reflétant) reflétant. Mais la négation se dédouble en deux négations internes et inverses, dont chacune est négation d'intériorité et qui, pourtant, sont séparées l'une de l'autre par un insaisissable néant d'extériorité. En effet, chacune d'elles s'épuisant à nier d'un pour-soi qu'il soit l'autre et tout engagée dans cet être, qu'elle a à être, ne dispose plus d'elle-même pour nier de soi qu'elle soit la négation inverse. Ici, tout à coup, apparaît le *donné*, non comme résultat d'une identité d'être-en-soi, mais comme une sorte de fantôme d'extériorité qu'aucune des deux négations n'a à être et qui pourtant les sépare. A vrai dire, nous trouvions déjà l'amorce de cette inversion négative dans l'être réflexif. En effet, le réflexif comme témoin est profondément atteint dans son être par sa réflexivité et de ce fait, en tant qu'il se fait réflexif, il vise à n'être pas le réfléchi. Mais, réciproquement, le réfléchi est conscience (de) soi comme conscience réfléchie *de* tel ou tel phénomène transcendant. Nous disions de lui qu'il se sait regardé. En ce sens, il vise de son côté à n'être pas le réflexif puisque toute conscience se définit par sa négativité. Mais cette tendance à un double schisme était reprise et étouffée par le fait que, malgré tout, le réflexif avait à être le réfléchi et que le réfléchi avait à être le réflexif. La double négation demeurait évanescente. Dans le cas de la troisième ek-stase, nous assistons comme à une scissiparité réflexive plus poussée. Les conséquences peuvent nous surprendre : d'une part, puisque les négations sont effectuées en intériorité, autrui et moi-même ne pouvons pas venir l'un à l'autre du dehors. Il faut qu'il y ait un *être* « moi-autrui » qui ait à être la scissiparité réciproque du pour-autrui, tout juste comme la totalité « réflexif-réfléchi » est un être qui a à être son propre néant, c'est-à-dire que mon ipséité et celle d'autrui sont des structures d'une même totalité d'être. Ainsi Hegel semble avoir raison : c'est le point

de vue de la totalité qui est le point de vue de l'être, le *vrai* point de vue. Tout se passe comme si mon ipséité en face de celle d'autrui était produite et maintenue par une totalité qui pousserait à l'extrême sa propre néantisation ; l'être pour autrui paraît être le prolongement de la pure scissiparité réflexive. En ce sens, tout se passe comme si les autres et moi-même nous marquions l'effort vain d'une totalité de pour-soi pour se ressaisir et pour envelopper ce qu'elle *a à être* sur le mode pur et simple de l'en-soi ; cet effort pour se ressaisir comme objet, poussé ici à la limite, c'est-à-dire bien au-delà de la scission réflexive, amènerait le résultat inverse de la fin vers quoi se projetterait cette totalité : par son effort pour être conscience *de* soi, la totalité-pour-soi se constituerait en face *du* soi comme conscience-soi qui a à ne pas être le soi dont elle est conscience ; et réciproquement le soi-objet pour *être* devrait s'éprouver comme *été* par et pour une conscience qu'il a à ne pas être s'il veut être. Ainsi naîtrait le schisme du pour-autrui ; et cette division dichotomique se répéterait à l'infini pour constituer *les* consciences comme miettes d'un éclatement radical. « Il y aurait » *des autres*, par suite d'un échec inverse de l'échec réflexif. Dans la réflexion, en effet, si je ne parviens pas à me saisir comme objet, mais seulement comme quasi-objet, c'est que je suis l'objet que je veux saisir ; j'ai à être le néant qui me sépare de moi : je ne puis échapper à mon ipséité ni prendre de point de vue sur moi-même ; ainsi, je n'arrive pas à me réaliser comme être, ni à me saisir dans la forme du « il y a », la récupération échoue parce que le récupérant est à soi-même le récupéré. Dans le cas de l'être-pour-autrui, au contraire, la scissiparité est poussée plus avant, le (reflet-reflétant) reflété se distingue radicalement du (reflet-reflétant) reflétant et par là même peut être objet pour lui. Mais cette fois, la récupération échoue parce que le récupéré *n'est pas* le récupérant. Ainsi, la totalité qui n'est pas ce qu'elle est en étant ce qu'elle n'est pas, par un effort radical d'arrachement à soi, produirait partout son être comme un ailleurs : le papillotement d'être-en-soi d'une totalité brisée, toujours ailleurs, toujours à distance, jamais en lui-même, maintenu pourtant toujours à l'être par le perpétuel éclatement de cette totalité, tel serait l'être des autres et de moi-même comme autre.

Mais d'autre part, *en simultanéité* avec ma négation de moi-même, autrui nie de soi qu'il soit moi. Ces deux négations sont pareillement indispensables à l'être-pour-autrui et elles ne peuvent être réunies par aucune synthèse. Non point parce qu'un néant d'extériorité les aurait séparées à l'origine, mais plutôt parce que l'en-soi ressaisirait chacune par rapport à l'autre, du seul fait que chacune *n'est pas* l'autre, sans avoir à ne pas l'être. Il y a ici comme une limite du pour-soi qui vient du pour-soi lui-même mais qui, en tant que limite, est indépendante du pour-soi : nous retrouvons quelque chose comme la *facticité* et

nous ne pouvons concevoir comment la totalité dont nous parlions tout à l'heure aurait pu, au sein même de l'arrachement le plus radical, produire en son être un néant qu'elle n'a aucunement à être. Il semble, en effet, qu'il se soit glissé dans cette totalité pour la briser, comme le non-être dans l'atomisme de Leucippe se glisse dans la totalité d'être parménidienne pour la faire éclater en atomes. Il représente donc la négation de toute totalité synthétique à partir de laquelle on prétendrait comprendre la pluralité des consciences. Sans doute, il est insaisissable, puisqu'il n'est produit ni par l'autre ni par moi-même, ni par un intermédiaire, car nous avons établi que les consciences s'éprouvent l'une l'autre sans intermédiaire. Sans doute, où que nous portions notre vue, nous ne rencontrons comme objet de la description qu'une pure et simple négation d'intériorité. Et pourtant, il est là, dans le fait irréductible qu'il y a *dualité* de négations. Il n'est certes pas le *fondement* de la multiplicité des consciences, car s'il préexistait à cette multiplicité il rendrait impossible tout *être-pour* autrui ; il faut le concevoir au contraire comme l'expression de cette multiplicité : il apparaît avec elle. Mais, comme il n'y *a rien* qui puisse le fonder, ni conscience particulière ni totalité s'éclatant en consciences, il apparaît comme contingence pure et irréductible, comme *le fait qu'il ne suffit pas que je nie de moi autrui pour qu'autrui existe, mais qu'il faut encore qu'autrui me nie de lui-même en simultanéité avec ma propre négation*. Il est *la facticité* de l'être-pour-autrui.

Ainsi, nous arrivons à cette conclusion contradictoire : l'être-pour-autrui ne peut être que s'il *est été* par une totalité qui se perd pour qu'il surgisse, ce qui nous conduirait à postuler l'existence et la passion de l'*esprit*. Mais, d'autre part, cet être-pour-autrui ne peut exister que s'il comporte un insaisissable non-être d'extériorité qu'aucune totalité, fût-elle l'*esprit*, ne peut produire ni fonder. En un sens, l'existence d'une pluralité de consciences ne peut pas être un fait premier et nous renvoie à un fait originel d'arrachement à soi qui serait le fait de l'esprit ; ainsi la question métaphysique : « Pourquoi y a-t-il *des* consciences ? » recevrait une réponse. Mais en un autre sens, la facticité de cette pluralité semble être irréductible et si l'on considère l'esprit à partir du *fait* de la pluralité, il s'évanouit ; la question métaphysique n'a plus de sens : nous avons rencontré la contingence fondamentale et nous ne pouvons y répondre que par un « c'est ainsi ». Ainsi l'ek-stase originelle s'approfondit : il semble qu'on ne puisse faire au néant sa part. Le pour-soi nous est apparu comme un être qui existe en tant qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il est ce qu'il n'est pas. La totalité ek-statique de l'esprit n'est point simplement totalité détotalisée, mais elle nous apparaît comme un être brisé dont on ne peut dire ni qu'il existe ni qu'il n'existe pas. Ainsi, notre description nous a permis de satisfaire aux conditions

préalables que nous avons posées à toute théorie sur l'existence d'autrui ; la multiplicité des consciences nous apparaît comme une *synthèse* et non comme une *collection* ; mais c'est une synthèse dont la totalité est inconcevable.

Est-ce à dire que ce caractère antinomique de la totalité est lui-même un irréductible ? Ou, d'un point de vue supérieur, pouvons-nous le faire disparaître ? Devons-nous poser que l'esprit est *l'être qui est et n'est pas*, comme nous avons posé que le pour-soi est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est ? La question n'a pas de sens. Elle supposerait, en effet, que nous ayons la possibilité de *prendre un point de vue* sur la totalité, c'est-à-dire de la considérer du dehors. Mais c'est impossible puisque, précisément, j'existe comme moi-même sur le fondement de cette totalité et dans la mesure où je suis engagé en elle. Aucune conscience, fût-ce celle de Dieu, ne peut « voir l'envers », c'est-à-dire saisir la totalité en tant que telle. Car si Dieu est conscience, il s'intègre à la totalité. Et si, par sa nature, il est un être *par delà la conscience*, c'est-à-dire un en-soi qui serait fondement de lui-même, la totalité ne peut lui apparaître que comme *objet* — alors il manque sa désagrégation interne comme effort subjectif de ressaisissement de soi, ou comme *sujet* — alors, comme il *n'est pas* ce sujet, il ne peut que l'éprouver sans le connaître. Ainsi, aucun point de vue sur la totalité n'est concevable : la totalité n'a pas de « dehors » et la question même du sens de son « *envers* » est dépourvue de signification. Nous ne pouvons aller plus loin.

Nous voici parvenu au terme de cet exposé. Nous avons appris que l'existence d'autrui était éprouvée avec évidence dans et par le fait de mon objectivité. Et nous avons vu aussi que ma réaction à ma propre aliénation pour autrui se traduisait par l'appréhension d'autrui comme objet. En bref, autrui peut exister pour nous sous deux formes : si je l'éprouve avec évidence, je manque à le connaître ; si je le connais, si j'agis sur lui, je n'atteins que son être-objet et son existence probable au milieu du monde ; aucune synthèse de ces deux formes n'est possible. Mais nous ne saurions nous arrêter ici : cet objet qu'autrui est pour moi et cet objet que je suis pour autrui, ils se manifestent *comme corps*. Qu'est-ce donc que mon corps ? Qu'est-ce que le corps d'autrui ?

CHAPITRE II

Le corps

Le problème du corps et de ses rapports avec la conscience est souvent obscurci par le fait qu'on pose de prime abord le corps comme une certaine *chose* ayant ses lois propres et susceptible d'être définie du dehors, alors qu'on atteint la conscience par le type d'intuition intime qui lui est propre. Si, en effet, après avoir saisi « *ma* » conscience dans son intériorité absolue, et par une série d'actes réflexifs, je cherche à l'unir à un certain objet vivant, constitué par un système nerveux, un cerveau, des glandes, des organes digestifs, respiratoires et circulatoires, dont la matière même est susceptible d'être analysée chimiquement en atomes d'hydrogène, de carbone, d'azote, de phosphore, etc., je vais rencontrer d'insurmontables difficultés : mais ces difficultés proviennent de ce que je tente d'unir ma conscience non à *mon* corps mais au corps des *autres*. En effet, le corps dont je viens d'esquisser la description n'est pas *mon* corps tel qu'il est *pour moi*. Je n'ai jamais vu ni ne verrai mon cerveau, ni mes glandes endocrines. Mais simplement, de ce que j'ai vu disséquer des cadavres d'hommes, moi qui suis un homme, de ce que j'ai lu des traités de physiologie, je conclus que mon corps est exactement constitué comme tous ceux qu'on m'a montrés sur une table de dissection ou dont j'ai contemplé la représentation en couleur dans des livres. Sans doute me dira-t-on que les médecins qui m'ont soigné, les chirurgiens qui m'ont opéré ont pu faire l'expérience directe de ce corps que je ne connais pas par moi-même. Je n'en disconviens pas et je ne prétends pas que je sois dépourvu de cerveau, de cœur ou d'estomac. Mais il importe avant tout de choisir *l'ordre* de nos connaissances : partir des expériences que les médecins ont pu faire sur mon corps, c'est partir de mon corps *au milieu du monde* et tel qu'il est pour autrui. Mon corps tel qu'il est *pour moi* ne m'apparaît pas au milieu du monde. Sans doute j'ai pu voir moi-même sur un écran, pendant une radioscopie, l'image de mes

vertèbres, mais j'étais précisément *dehors*, au milieu du monde ; je saisissais un objet entièrement constitué, comme un *ceci* parmi d'autres *ceci*, et c'est seulement par un raisonnement que je le ramenais à être *mien* : il était beaucoup plus ma *propriété* que mon *être*.

Il est vrai que je vois, que je touche mes jambes et mes mains. Et rien ne m'empêche de concevoir un dispositif sensible tel qu'un être vivant pourrait voir un de ses yeux pendant que l'œil vu dirigerait son regard sur le monde. Mais il est à remarquer que, dans ce cas encore, je suis *l'autre* par rapport à mon œil : je le saisis comme organe sensible constitué dans le monde de telle et telle façon, mais je ne puis le « voir voyant », c'est-à-dire le saisir en tant qu'il me révèle un aspect du monde. Ou bien il est chose parmi les choses, ou bien il est ce par quoi les choses se découvrent à moi. Mais il ne saurait être les deux en même temps. Pareillement je *vois* ma main toucher les objets, mais je ne la *connais pas* dans son acte de les toucher. C'est la raison de principe pour laquelle la fameuse « sensation d'effort » de Maine de Biran n'a pas d'existence réelle. Car ma main me révèle la résistance des objets, leur dureté ou leur mollesse et non *elle-même*. Ainsi ne vois-je pas ma main autrement que je ne vois cet encrier. Je déploie une distance de moi à elle et cette distance vient s'intégrer dans les distances que j'établis entre tous les objets du monde. Lorsqu'un médecin prend ma jambe malade et l'examine, pendant que, dressé à demi sur mon lit, je le regarde faire, il n'y a aucune différence de nature entre la perception visuelle que j'ai du corps du médecin et celle que j'ai de ma propre jambe. Mieux, elles ne se distinguent qu'à titre de structures différentes d'une même perception globale ; et il n'y a pas de différence de nature entre la perception que le médecin prend de *ma* jambe et celle que j'en prends moi-même présentement. Sans doute, quand je touche ma jambe avec mon doigt, je sens que ma jambe est touchée. Mais ce phénomène de double sensation n'est pas essentiel : le froid, une piqûre de morphine peuvent le faire disparaître ; cela suffit à montrer qu'il s'agit de deux ordres de réalité essentiellement différents. Toucher et être touché, sentir qu'on touche et sentir qu'on est touché, voilà deux espèces de phénomènes qu'on tente en vain de réunir sous le nom de « double sensation ». En fait, ils sont radicalement distincts et ils existent sur deux plans incommunicables. Lorsque je touche ma jambe, d'ailleurs, ou lorsque je la vois, je la dépasse vers mes propres possibilités : c'est, par exemple, pour enfiler mon pantalon, pour refaire un pansement autour de ma plaie. Et, sans doute puis-je en même temps disposer ma jambe de façon que je puisse plus commodément « travailler » sur elle. Mais cela ne change rien au fait que je la transcende vers la pure possibilité de « me guérir » et que, par suite, je lui suis présent sans qu'elle *soit moi* ni que je *sois elle*. Et ce que je

fais être ainsi, c'est la *chose* « jambe », ce n'est pas la jambe comme *possibilité que je suis* de marcher, de courir ou de jouer au football. Ainsi, dans la mesure où mon corps indique mes possibilités dans le monde, le voir, le toucher, c'est transformer ces possibilités qui sont miennes en mortes-possibilités. Cette métamorphose doit entraîner nécessairement une *cécité* complète quant à ce qu'est le corps en tant que possibilité vivante de courir, de danser, etc. Et, certes, la découverte de mon corps comme objet est bien une révélation de son être. Mais l'être qui m'est ainsi révélé est son *être-pour-autrui*. Que cette confusion conduise à des absurdités, c'est ce qu'on peut clairement voir à propos du fameux problème de la « vision renversée ». On connaît la question que posent les physiologistes : « Comment pouvons-nous redresser les objets qui se peignent renversés sur notre rétine ? » On connaît aussi la réponse des philosophes : « Il n'y a pas de problème. Un objet est droit ou renversé par rapport au reste de l'univers. Percevoir tout l'univers renversé ne signifie rien, car il faudrait qu'il fût renversé par rapport à quelque chose. » Mais ce qui nous intéresse particulièrement, c'est l'origine de ce faux problème : c'est que l'on a voulu lier *ma* conscience des objets au corps de *l'autre*. Voici la bougie, le cristallin qui sert de lentille, l'image renversée sur l'écran de la rétine. Mais précisément, la rétine entre ici dans un système physique, elle est *écran* et cela seulement ; le cristallin est *lentille* et seulement lentille, tous deux sont homogènes en leur être à la bougie qui complète le système. Nous avons donc délibérément choisi le point de vue physique, c'est-à-dire le point de vue du dehors, de l'extériorité, pour étudier le problème de la vision ; nous avons considéré un œil mort au milieu du monde visible pour rendre compte de la visibilité de ce monde. Comment s'étonner ensuite qu'à cet objet la conscience, qui est intériorité absolue, refuse de se laisser lier ? Les rapports que j'établis entre un corps d'autrui et l'objet extérieur sont des rapports *réellement* existants, mais ils ont pour être l'être du pour-autrui ; ils supposent un centre d'écoulement intramondain dont la connaissance est une propriété *magique* de l'espèce « action à distance ». Dès l'origine, ils se placent dans la perspective de l'autre-objet. Si donc nous voulons réfléchir sur la nature du corps, il faut établir un ordre de nos réflexions qui soit conforme à l'ordre de l'être : nous ne pouvons continuer à confondre les plans ontologiques et nous devons examiner successivement le corps en tant qu'être-pour-soi et en tant qu'être-pour-autrui ; et pour éviter des absurdités du genre de la « vision renversée », nous nous pénétrerons de l'idée que ces deux aspects du corps, étant sur deux plans d'être différents et incommunicables, sont irréductibles l'un à l'autre. C'est tout entier que l'être-pour-soi doit être corps et tout entier qu'il doit être conscience : il ne saurait être *uni* à un corps. Pareillement l'être-pour-autrui est corps tout entier ; il n'y a pas là de « phénomènes

fais être ainsi, c'est la *chose* « jambe », ce n'est pas la jambe comme *possibilité que je suis* de marcher, de courir ou de jouer au football. Ainsi, dans la mesure où mon corps indique mes possibilités dans le monde, le voir, le toucher, c'est transformer ces possibilités qui sont miennes en mortes-possibilités. Cette métamorphose doit entraîner nécessairement une *cécité* complète quant à ce qu'est le corps en tant que possibilité vivante de courir, de danser, etc. Et, certes, la découverte de mon corps comme objet est bien une révélation de son être. Mais l'être qui m'est ainsi révélé est son *être-pour-autrui*. Que cette confusion conduise à des absurdités, c'est ce qu'on peut clairement voir à propos du fameux problème de la « vision renversée ». On connaît la question que posent les physiologistes : « Comment pouvons-nous redresser les objets qui se peignent renversés sur notre rétine ? » On connaît aussi la réponse des philosophes : « Il n'y a pas de problème. Un objet est droit ou renversé par rapport au reste de l'univers. Percevoir tout l'univers renversé ne signifie rien, car il faudrait qu'il fût renversé par rapport à quelque chose. » Mais ce qui nous intéresse particulièrement, c'est l'origine de ce faux problème : c'est que l'on a voulu lier *ma* conscience des objets au corps de *l'autre*. Voici la bougie, le cristallin qui sert de lentille, l'image renversée sur l'écran de la rétine. Mais précisément, la rétine entre ici dans un système physique, elle est *écran* et cela seulement ; le cristallin est *lentille* et seulement lentille, tous deux sont homogènes en leur être à la bougie qui complète le système. Nous avons donc délibérément choisi le point de vue physique, c'est-à-dire le point de vue du dehors, de l'extériorité, pour étudier le problème de la vision ; nous avons considéré un œil mort au milieu du monde visible pour rendre compte de la visibilité de ce monde. Comment s'étonner ensuite qu'à cet objet la conscience, qui est intériorité absolue, refuse de se laisser lier ? Les rapports que j'établis entre un corps d'autrui et l'objet extérieur sont des rapports *réellement* existants, mais ils ont pour être l'être du pour-autrui ; ils supposent un centre d'écoulement intramondain dont la connaissance est une propriété *magique* de l'espèce « action à distance ». Dès l'origine, ils se placent dans la perspective de l'autre-objet. Si donc nous voulons réfléchir sur la nature du corps, il faut établir un ordre de nos réflexions qui soit conforme à l'ordre de l'être : nous ne pouvons continuer à confondre les plans ontologiques et nous devons examiner successivement le corps en tant qu'être-pour-soi et en tant qu'être-pour-autrui ; et pour éviter des absurdités du genre de la « vision renversée », nous nous pénétrerons de l'idée que ces deux aspects du corps, étant sur deux plans d'être différents et incommunicables, sont irréductibles l'un à l'autre. C'est tout entier que l'être-pour-soi doit être corps et tout entier qu'il doit être conscience : il ne saurait être *uni* à un corps. Pareillement l'être-pour-autrui est corps tout entier ; il n'y a pas là de « phénomènes

parce que cette fusion de la droite et de la gauche, de l'avant et de l'arrière, motiverait l'évanouissement total des *ceci* au sein d'une indistinction primitive. Si pareillement le pied de la table dissimule à mes yeux les arabesques du tapis, ce n'est point par suite de quelque finitude et de quelque imperfection de mes organes visuels, mais c'est qu'un tapis qui ne serait ni dissimulé par la table, ni sous elle ni au-dessus d'elle, ni à côté d'elle, n'aurait plus aucun rapport d'aucune sorte avec elle et n'appartiendrait plus au « monde » où *il y a* la table : l'en-soi qui se manifeste sous l'aspect du *ceci* retournerait à son identité d'indifférence ; l'espace même, comme pure relation d'extériorité, s'évanouirait. La constitution de l'espace comme multiplicité de relations réciproques ne peut s'opérer, en effet, que du point de vue abstrait de la science : elle ne saurait être vécue, elle n'est même pas représentable ; le triangle que je trace au tableau pour m'aider dans mes raisonnements abstraits est nécessairement à droite du cercle tangent à un de ses côtés, dans la mesure où il *est* sur le tableau. Et mon effort est pour dépasser les caractéristiques concrètes de la figure tracée à la craie en ne tenant pas plus compte de son orientation par rapport à moi que de l'épaisseur des lignes ou de l'imperfection du dessin.

Ainsi, du seul fait qu'*il y a* un monde, ce monde ne saurait exister sans une orientation univoque par rapport à moi. L'idéalisme a justement insisté sur le fait que la relation fait le monde. Mais comme il se plaçait sur le terrain de la science newtonienne, il concevait cette relation comme relation de réciprocité. Il n'atteignait ainsi que les concepts abstraits d'extériorité pure, d'action et de réaction, etc., et, de ce fait même, il manquait le monde et ne faisait qu'expliciter le concept-limite d'objectivité absolue. Ce concept revenait en somme à celui de « *monde désert* » ou de « monde sans les hommes », c'est-à-dire à une contradiction, puisque c'est par la réalité-humaine qu'il y a un monde. Ainsi, le concept d'objectivité, qui visait à remplacer l'en-soi de la vérité dogmatique par un pur rapport de convenance réciproque entre des représentations, se détruit lui-même si on le pousse jusqu'au bout. Les progrès de la science, d'ailleurs, ont conduit à rejeter cette notion d'objectivité absolue. Ce qu'un Broglie est conduit à appeler « expérience » est un système de relations univoques d'où l'observateur n'est pas exclu. Et si la micro-physique doit réintégrer l'observateur au sein du système scientifique, ce n'est pas à titre de pure subjectivité — cette notion n'aurait pas plus de sens que celle d'objectivité pure — mais comme un rapport originel au monde, comme une place, comme ce vers quoi s'orientent tous les rapports envisagés. C'est ainsi, par exemple, que le principe d'indétermination de Heisenberg ne peut être considéré ni comme une infirmation, ni comme une confirmation du postulat déterministe. Simplement, au lieu d'être pure liaison entre les choses, il enveloppe

en soi le rapport originel de l'homme aux choses et sa place dans le monde. C'est ce que marque assez, par exemple, le fait qu'on ne peut pas faire croître de quantités proportionnelles les dimensions de corps en mouvement sans changer leurs relations de vitesse. Si j'examine à l'œil nu, puis au microscope le mouvement d'un corps vers un autre, il me paraîtra cent fois plus rapide dans le second cas, car, bien que le corps en mouvement ne se soit pas rapproché davantage du corps vers lequel il se déplace, il a parcouru dans le même temps un espace cent fois plus grand. Ainsi, la notion de vitesse ne signifie plus rien si elle n'est vitesse par rapport à des dimensions données de corps en mouvement. Mais c'est nous-mêmes qui décidons de ces dimensions par notre surgissement même dans le monde, et il faut bien que nous en décidions, sinon elles ne *seraient* pas du tout. Ainsi sont-elles relatives non à la connaissance que nous en prenons, mais à notre engagement premier au sein du monde. C'est ce qu'exprime parfaitement la théorie de la relativité : un observateur placé au sein d'un système ne peut déterminer par aucune expérience si le système est en repos ou en mouvement. Mais cette relativité n'est pas un « relativisme » : elle ne concerne pas la *connaissance* ; mieux encore, elle implique le postulat dogmatique selon lequel la connaissance nous livre *ce qui est*. La relativité de la science moderne vise *l'être*. L'homme et le monde *sont* des êtres relatifs et le principe de leur être *est* la relation. Il s'ensuit que la relation première va de la réalité-humaine au monde : Surgir, pour moi, c'est déplier mes distances aux choses et par là même faire qu'il y ait des choses. Mais, par suite, les choses sont précisément « choses-qui-existent-à-distance-de-moi ». Ainsi le monde me renvoie cette relation univoque qui est mon être et par quoi je fais qu'il se révèle. Le point de vue de la connaissance pure est contradictoire : il n'y a que le point de vue de la connaissance *engagée*. Ce qui revient à dire que la connaissance et l'action ne sont que deux faces abstraites d'une relation originelle et concrète. L'espace réel du monde est l'espace que Lewin nomme « hodologique ». Une connaissance pure, en effet, serait connaissance sans point de vue, donc connaissance du monde située par principe hors du monde. Mais cela n'a point de sens : l'être connaissant ne serait que connaissance, puisqu'il se définirait par son objet et que son objet s'évanouirait dans l'indistinction totale de rapports réciproques. Ainsi la connaissance ne peut être que surgissement engagé dans un point de vue déterminé que l'on *est*. Être, pour la réalité-humaine, c'est *être-là* ; c'est-à-dire « là sur cette chaise », « là, à cette table », « là, au sommet de cette montagne, avec ces dimensions, cette orientation, etc. ». C'est une nécessité ontologique.

Encore faut-il bien s'entendre. Car cette nécessité apparaît entre deux contingences : d'une part en effet, s'il est nécessaire que je sois sous forme d'être-là, il est tout à fait contingent que je sois, car je ne

suis pas le fondement de mon être ; d'autre part, s'il est nécessaire que je sois engagé dans tel ou tel point de vue, il est contingent que ce soit précisément dans celui-ci, à l'exclusion de tout autre. C'est cette double contingence, enserrant une nécessité, que nous avons appelée la *facticité* du pour-soi. Nous l'avons décrite dans notre deuxième partie. Nous avons montré alors que l'en-soi néantisé et englouti dans l'événement absolu qu'est l'apparition du fondement ou surgissement du pour-soi demeure au sein du pour-soi comme sa contingence originelle. Ainsi le pour-soi est soutenu par une perpétuelle contingence qu'il reprend à son compte et s'assimile sans jamais pouvoir la supprimer. Nulle part le pour-soi ne la trouve en lui-même, nulle part il ne peut la saisir et la connaître, fût-ce par le *cogito* réflexif, car il la dépasse toujours vers ses propres possibilités et il ne rencontre en soi que le néant qu'il a à être. Et pourtant elle ne cesse de le hanter et c'est elle qui fait que je me saisisse à la fois comme totalement responsable de mon être et comme totalement injustifiable. Mais cette injustifiabilité, le monde m'en renvoie l'image sous la forme de l'unité synthétique de ses rapports univoques à moi. Il est absolument nécessaire que le monde m'apparaisse *en ordre*. Et en ce sens, cet ordre *c'est moi*, c'est cette image de moi que nous décrivions dans le dernier chapitre de notre deuxième partie. Mais il est tout à fait contingent qu'il soit *cet* ordre. Ainsi apparaît-il comme agencement nécessaire et injustifiable de la totalité des êtres. Cet ordre absolument nécessaire et totalement injustifiable des choses du monde, cet ordre qui est moi-même en tant que mon surgissement le fait nécessairement exister et qui m'échappe en tant que je ne suis ni le fondement de mon être ni le fondement d'un *tel* être, c'est le corps tel qu'il est sur le plan du pour-soi. En ce sens, on pourrait définir le corps comme *la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence*. Il n'est rien autre que le pour-soi ; il n'est pas un en-soi *dans* le pour-soi, car alors il figerait tout. Mais il est le fait que le pour-soi n'est pas son propre fondement, en tant que ce fait se traduit par la nécessité d'exister comme être contingent engagé parmi les êtres contingents. En tant que tel, le corps ne se distingue pas de la *situation* du pour-soi, puisque, pour le pour-soi, exister ou se situer ne font qu'un ; et il s'identifie d'autre part au monde tout entier, en tant que le monde est la situation totale du pour-soi et la mesure de son existence. Mais une situation n'est pas un pur donné contingent : bien au contraire, elle ne se révèle que dans la mesure où le pour-soi la dépasse vers lui-même. Par suite, le corps-pour-soi n'est jamais un donné que je puisse connaître : il est là, partout comme le dépassé, il n'existe qu'en tant que je lui échappe en me néantisant ; il est ce que je néantise. Il est l'en-soi dépassé par le pour-soi néantisant et ressaisissant le pour-soi dans ce dépassement même. Il est le fait que je suis ma propre motivation sans être mon propre fondement ; le fait

que je ne suis rien sans avoir à être ce que je suis et que pourtant, en tant que j'ai à être ce que je suis, je suis sans avoir à être. En un sens donc, le corps est une caractéristique nécessaire du pour-soi : il n'est pas vrai qu'il soit le produit d'une décision arbitraire d'un démiurge, ni que l'union de l'âme et du corps soit le rapprochement contingent de deux substances radicalement distinctes ; mais, au contraire, il découle nécessairement de la nature du pour-soi qu'il soit corps, c'est-à-dire que son échappement néantisant à l'être se fasse sous forme d'un engagement dans le monde. Et pourtant, en un autre sens, le corps manifeste bien ma contingence, il n'est même *que* cette contingence : les rationalistes cartésiens avaient raison d'être frappés par cette caractéristique ; en effet, il représente l'individuation de mon engagement dans le monde. Et Platon n'avait pas tort non plus de donner le corps comme *ce qui individualise l'âme*. Seulement, il serait vain de supposer que l'âme *est* le corps en tant que le pour-soi *est* sa propre individuation.

Nous saisirons mieux la portée de ces remarques si nous tentons d'en faire l'application au problème de la connaissance sensible.

Le problème de la connaissance sensible s'est posé à l'occasion de l'apparition au milieu du monde de certains objets que nous nommons les *sens*. Nous avons d'abord constaté qu'autrui avait des yeux et, par la suite, des techniciens disséquant des cadavres ont appris la structure de ces objets ; ils ont distingué la cornée du cristallin et le cristallin de la rétine. Ils ont établi que l'objet cristallin se classait dans une famille d'objets particuliers : les lentilles, et qu'on pouvait appliquer à l'objet de leur étude les lois d'optique géométrique qui concernent les lentilles. Des dissections plus précises, opérées au fur et à mesure que les instruments chirurgicaux se perfectionnaient, nous ont appris qu'un faisceau de nerfs partait de la rétine pour aboutir au cerveau. Nous avons examiné au microscope les nerfs des cadavres et nous avons déterminé exactement leur trajet, leur point de départ et leur point d'arrivée. L'ensemble de ces connaissances concernait donc un certain objet spatial nommé l'œil ; elles impliquaient l'existence de l'espace et du monde ; elles impliquaient, en outre, que nous pouvions *voir* cet œil, le toucher, c'est-à-dire que nous soyons nous-mêmes pourvus d'un point de vue sensible sur les choses. Enfin, entre notre connaissance de l'œil et l'œil lui-même, s'interposaient toutes nos connaissances techniques (l'art de façonner des scalpels, des bistouris) et scientifiques (p. ex. l'optique géométrique qui permet de construire et d'utiliser les microscopes). Bref, entre moi et l'œil que je dissèque, le monde tout entier, tel que je le fais apparaître par mon surgissement même, s'interpose. Par la suite, un examen plus poussé nous a permis d'établir l'existence de terminaisons nerveuses diverses à la périphérie de notre corps. Nous sommes même parvenus à agir séparément sur certaines de ces

terminaisons et à réaliser des expériences sur des sujets vivants. Nous nous sommes alors trouvés en présence de deux objets du monde : d'une part, l'excitant; d'autre part, le corpuscule sensible ou la terminaison nerveuse libre que nous excitions. L'excitant était un objet physico-chimique, courant électrique, agent mécanique ou chimique, dont nous connaissions avec précision les propriétés, et que nous pouvions faire varier en intensité ou en durée de façon définie. Il s'agissait donc de deux objets mondains et leur relation intramondaine pouvait être constatée par nos propres sens ou par le moyen d'instruments. La connaissance de cette relation supposait derechef tout un système de connaissances scientifiques et techniques, bref l'existence d'un monde et notre surgissement originel dans le monde. Nos informations empiriques nous ont permis, en outre, de concevoir un rapport entre « l'intérieur » de l'autre-objet et l'ensemble de ces constatations objectives. Nous avons appris, en effet, qu'en agissant sur certains sens, nous « provoquions une modification » dans la conscience de l'autre. Nous l'avons appris *par le langage*, c'est-à-dire par des réactions significatives et objectives de l'autre. Un objet physique — l'excitant, un objet physiologique — le sens, un objet psychique — l'autre, des manifestations objectives de signification — le langage : tels sont les termes de la relation objective que nous avons voulu établir. Aucun d'eux ne pouvait nous permettre de sortir du monde des objets. Il nous est arrivé aussi de servir de sujet aux recherches des physiologistes ou des psychologues. Si nous nous prêtions à quelque expérience de ce genre, nous nous trouvions soudain dans un laboratoire et nous percevions un écran plus ou moins éclairé, ou bien nous ressentions de petites secousses électriques, ou bien nous étions frôlés par un objet que nous ne pouvions pas très exactement déterminer, mais dont nous saisissions la présence globale au milieu du monde et contre nous. Pas un instant nous n'étions isolés du monde, tous ces événements se passaient pour nous dans un laboratoire, au milieu de Paris, dans le bâtiment sud de la Sorbonne; et nous demeurions en présence d'*autrui*, et le sens même de l'expérience exigeait que nous puissions communiquer avec lui par le langage. De temps à autre, l'expérimentateur nous demandait si l'écran nous paraissait plus ou moins éclairé, si la pression qu'on exerçait sur notre main nous semblait plus ou moins forte, et nous répondions — c'est-à-dire que nous donnions des renseignements objectifs sur des choses qui apparaissaient au milieu de notre monde. Peut-être un expérimentateur malhabile nous a-t-il demandé si « notre sensation de lumière était plus ou moins forte, plus ou moins intense ». Cette phrase n'aurait eu aucun sens pour nous, puisque nous étions au milieu d'objets, en train d'observer ces objets, si l'on ne nous avait appris de longue date à appeler « sensation de lumière » la lumière objective telle qu'elle nous

apparaît dans le monde à un instant donné. Nous répondions donc que la sensation de lumière était, par exemple, moins intense, mais nous entendions par là que l'écran était, *à notre avis*, moins éclairé. Et ce « à notre avis » ne correspondait à rien de réel, car nous saisissions *en fait* l'écran comme moins éclairé, si ce n'est à un effort pour ne pas confondre l'objectivité du monde *pour nous* avec une objectivité plus rigoureuse, résultat de mesures expérimentales et de l'accord des esprits entre eux. Ce que nous ne pouvions en tout cas *connaître*, c'est un certain objet que l'expérimentateur observait pendant ce temps et qui était notre organe visuel ou certaines terminaisons tactiles. Le résultat obtenu ne pouvait donc être, à la fin de l'expérience, que la mise en relation de deux séries d'*objets* : ceux qui se révélaient à nous pendant l'expérience et ceux qui se révélaient pendant le même temps à l'expérimentateur. L'éclairement de l'écran appartenait à *mon* monde ; mes yeux comme organes objectifs appartenaient au monde de l'expérimentateur. La liaison de ces deux séries prétendait donc être comme un pont entre deux mondes ; en aucun cas, elle ne pouvait être une table de correspondance entre le subjectif et l'objectif.

Pourquoi, en effet, appellerait-on subjectivité l'ensemble des objets lumineux, ou pesants, ou odorants tels qu'ils m'apparaissaient *dans ce laboratoire, à Paris, un jour de février*, etc. ? Et, si nous devions malgré tout considérer cet ensemble comme subjectif, pourquoi reconnaître l'objectivité au système des objets qui se révélaient simultanément à l'expérimentateur, dans ce même laboratoire, ce même jour de février ? Il n'y a pas ici deux poids ni deux mesures : nulle part nous ne rencontrons quelque chose qui se donne comme purement *senti*, comme vécu pour moi sans objectivation. Ici comme toujours, je suis conscient *du* monde et, sur fond de monde, *de* certains objets transcendants ; comme toujours, je dépasse ce qui m'est révélé vers la possibilité que j'ai à être, par exemple vers celle de répondre correctement à l'expérimentateur et de permettre à l'expérience de réussir. Sans doute, ces comparaisons peuvent donner certains résultats objectifs : par exemple, je puis constater que l'eau tiède me paraît froide lorsque j'y plonge ma main après l'avoir plongée dans l'eau chaude. Mais cette constatation que l'on nomme pompeusement « loi de relativité des sensations » ne concerne nullement les sensations. Il s'agit bien d'une qualité de l'objet qui m'est révélée : l'eau tiède *est* froide quand j'y plonge ma main échaudée. Simplement, une comparaison de cette qualité objective de l'eau à un renseignement également objectif — celui que me donne le thermomètre — me révèle une contradiction. Cette contradiction motive de ma part un libre choix de l'objectivité vraie. J'appellerai subjectivité l'objectivité que je n'ai pas choisie. Quant aux *raisons* de la « relativité des sensations », un examen plus poussé me les révélera dans certaines structures objectives et synthétiques que je nommerai

des *formes* (Gestalt). L'illusion de Müller-Lyer, la relativité des sens, etc., sont autant de noms donnés à des lois objectives concernant les structures de ces formes. Ces lois ne nous renseignent pas sur des *apparences*, mais elles concernent des structures synthétiques. Je n'interviens ici que dans la mesure où mon surgissement dans le monde fait naître la *mise en rapport* des objets les uns avec les autres. Comme tels, ils se révèlent en tant que *formes*. L'objectivité scientifique consiste à considérer les structures à part, en les isolant du tout : dès lors, elles apparaissent avec d'autres caractéristiques. Mais, en aucun cas, nous ne sortons d'un monde existant. On montrerait de même que ce qu'on nomme « seuil de la sensation », ou spécificité des sens, se ramène à de pures déterminations des objets en tant que tels.

Pourtant, on a voulu que ce rapport objectif de l'excitant à l'organe sensible se dépasse lui-même vers une relation de l'*objectif* (excitant-organe sensible) au subjectif (sensation pure), ce subjectif étant défini par l'action qu'exercerait sur nous l'excitant par l'intermédiaire de l'organe sensible. L'organe sensible nous paraît affecté par l'excitant : les modifications protoplasmiques et physico-chimiques qui paraissent, en effet, dans l'organe sensible, ne sont pas produites par cet organe lui-même : elles lui viennent *du dehors*. Du moins, nous l'affirmons pour demeurer fidèles au principe d'inertie qui constitue la nature tout entière en extériorité. Lorsque donc nous établissons une corrélation entre le système objectif : excitant-organe sensoriel, que nous percevons présentement, et le système subjectif qui est pour nous l'ensemble des propriétés internes de l'autre-objet, force nous est d'admettre que la modalité nouvelle qui vient de paraître dans cette subjectivité, en liaison avec l'excitation du sens, est, elle aussi, produite par autre chose qu'elle-même. Si elle se produisait spontanément, en effet, du coup elle serait tranchée de tout lien avec l'organe excité ou, si l'on préfère, la relation qu'on pourrait établir entre eux serait *quelconque*. Nous concevrons donc une unité objective correspondant à la plus petite et à la plus courte des excitations perceptibles et nous la nommerons sensation. Cette unité, nous la doterons de l'*inertie*, c'est-à-dire qu'elle sera pure extériorité puisque, conçue à partir du *ceci*, elle participera à l'extériorité de l'en-soi. Cette extériorité projetée au cœur de la sensation l'atteint presque dans son existence même : la raison de son être et l'occasion de son existence sont en dehors d'elle. Elle est donc *extériorité à soi-même*. En même temps, sa raison d'être ne réside pas dans quelque fait « intérieur » de même nature qu'elle, mais dans un objet réel, l'excitant, et dans le changement qui affecte un autre objet réel, l'organe sensible. Pourtant, comme il demeure inconcevable qu'un certain être, existant sur un certain plan d'être et incapable de se soutenir par lui seul à l'être, puisse être déterminé à exister par un existant qui se tient sur

un plan d'être radicalement distinct, je conçois, pour soutenir la sensation et pour lui fournir de l'être, un milieu homogène à elle et constitué lui aussi en extériorité. Ce milieu, je le nomme *esprit* ou parfois même *conscience*. Mais cette conscience, je la conçois comme conscience *de l'autre*, c'est-à-dire comme un objet. Néanmoins, comme les relations que je veux établir entre l'organe sensible et la sensation doivent être universelles, je pose que la conscience ainsi conçue doit être aussi ma conscience, non *pour l'autre*, mais *en soi*. Ainsi ai-je déterminé une sorte d'espace interne dans lequel certaines figures nommées sensations se forment à l'occasion d'excitations extérieures. Cet espace étant passivité pure, je déclare qu'il *subit* ses sensations. Mais, par là, je n'entends pas seulement qu'il est le milieu interne qui leur sert de matrice. Je m'inspire à présent d'une vision biologique du monde, que j'emprunte à ma conception objective de l'organe sensoriel considéré, et je prétends que cet espace interne *vit* sa sensation. Ainsi la « vie » est une liaison magique que j'établis entre un milieu passif et un mode passif de ce milieu. L'esprit ne produit pas ses propres sensations et, de ce fait, elles lui demeurent *extérieures* ; mais, d'autre part, il se les approprie en les vivant. L'unité du « vécu » et du « vivant » n'est plus, en effet, juxtaposition spatiale ni rapport de contenu à contenant : c'est une inhérence magique. L'esprit *est* ses propres sensations tout en demeurant distinct d'elles. Aussi, la sensation devient un type particulier d'objet : inerte, passif et simplement vécu. Nous voilà obligé de lui donner la subjectivité absolue. Mais il faut s'entendre sur ce mot de subjectivité. Il ne signifie pas ici l'appartenance à un sujet, c'est-à-dire à une ipséité qui se motive spontanément. La subjectivité du psychologue est d'une tout autre espèce : elle manifeste, au contraire, l'inertie et l'absence de toute transcendance. Est subjectif ce qui ne peut pas sortir de soi-même. Et, précisément, dans la mesure où la sensation, étant pure extériorité, ne peut être qu'une impression dans l'esprit, dans la mesure où elle n'est que soi, que cette figure qu'un remous a formée dans l'espace psychique, elle n'est pas transcendance, elle est le pur et simple subi, la simple détermination de notre réceptivité : elle est subjectivité parce qu'elle n'est aucunement *présentative* ni *représentative*. Le subjectif d'autrui-objet, c'est purement et simplement une cassette fermée. La sensation est dans la cassette.

Telle est la notion de *sensation*. On voit son absurdité. Tout d'abord, elle est purement inventée. Elle ne correspond à rien de ce que j'expérimente en moi-même ou sur autrui. Nous n'avons jamais saisi que l'univers objectif ; toutes nos déterminations personnelles supposent le monde et surgissent comme des relations au monde. La sensation suppose, elle, que l'homme soit déjà dans le monde, puisqu'il est pourvu d'organes sensibles, et elle apparaît en lui comme

pure cessation de ses rapports avec le monde. En même temps, cette pure « subjectivité » se donne comme la base nécessaire sur laquelle il faudra reconstruire toutes ces relations transcendantes que son apparition vient de faire disparaître. Ainsi rencontrons-nous ces trois moments de pensée : 1° Pour établir la sensation, on doit partir d'un certain réalisme : on prend pour valable notre perception d'autrui, des sens d'autrui et des instruments inducteurs. 2° Mais au niveau de la sensation, tout ce réalisme disparaît : la sensation, pure modification subie, ne nous donne de renseignements que sur nous-même, elle est du « vécu ». 3° Et pourtant, c'est elle que je donne comme base de ma connaissance du monde extérieur. Cette base ne saurait être le fondement d'un contact *réel* avec les choses : elle ne nous permet pas de concevoir une structure intentionnelle de l'esprit. Nous devrons appeler *objectivité* non une liaison immédiate avec l'être, mais certains accolements de sensations qui présenteront plus de permanence, ou plus de régularité, ou qui s'accorderont mieux avec l'ensemble de nos représentations. En particulier, c'est ainsi que nous devrons définir notre perception d'autrui, des organes sensibles d'autrui et des instruments inducteurs : il s'agit de formations subjectives d'une cohérence particulière, voilà tout. Il ne saurait être, à ce niveau, question d'expliquer ma sensation par l'organe sensible tel que je le perçois chez autrui ou chez moi-même, mais bien au contraire c'est l'organe sensible que j'explique comme une certaine association de mes sensations. On voit le cercle inévitable. Ma perception des sens d'autrui me sert de fondement pour une explication de sensations et en particulier de *mes* sensations ; mais réciproquement, mes sensations ainsi conçues constituent la seule *réalité* de ma perception des sens d'autrui. Et, dans ce cercle, le même objet : l'organe sensible d'autrui, n'a ni la même nature, ni la même vérité à chacune de ses apparitions. Il est d'abord *réalité* et, précisément parce qu'il est réalité, il fonde une doctrine qui le contredit. En *apparence* la structure de la théorie classique de la sensation est exactement celle de l'argument cynique du Menteur, où c'est précisément parce que le Crétois dit vrai qu'il se trouve mentir. Mais, en outre, nous venons de le voir, une sensation est subjectivité pure. Comment veut-on que nous construisions un objet avec la subjectivité ? Aucun groupement synthétique ne peut conférer la qualité objective à ce qui est par principe du vécu. S'il doit y avoir perception d'objets dans le monde, il faut que nous soyons, dès notre surgissement même, en présence du monde et des objets. La sensation, notion hybride entre le subjectif et l'objectif, conçue à partir de l'objet, et appliquée ensuite au sujet, existence bâtarde dont on ne saurait dire si elle est de fait ou de droit, la sensation est une pure rêverie de psychologue, il faut la rejeter délibérément de toute théorie sérieuse sur les rapports de la conscience et du monde.

Mais si la sensation n'est qu'un mot, que deviennent les sens ? On reconnaîtra sans doute que nous ne rencontrons jamais en nous-même cette impression fantôme et rigoureusement subjective qu'est la sensation, on avouera que je ne saisis jamais que *le* vert de ce cahier, de ce feuillage et jamais la sensation de vert ni même le « quasi-vert » que Husserl pose comme la matière hylétique que l'intention anime en vert-objet ; on se déclarera sans peine convaincu de ce que, à supposer que la réduction phénoménologique soit possible — ce qui reste à prouver —, elle nous mettrait en face d'objets mis entre parenthèses, comme purs corrélatifs d'actes positionnels, mais non pas de résidus impressionnels. Mais il n'en demeure pas moins que *les sens* demeurent. *Je vois* le vert, *je touche* ce marbre poli et froid. Un accident peut me priver d'un sens tout entier : je puis perdre la vue, devenir sourd, etc. Qu'est-ce donc qu'un sens qui ne nous donne pas de sensation ?

La réponse est aisée. Constatons d'abord que le *sens* est partout et partout insaisissable. Cet encrier, sur la table, m'est donné immédiatement sous la forme d'une *chose* et pourtant il m'est donné *par la vue*. Cela signifie que sa présence est présence visible et que j'ai conscience qu'il m'est présent comme visible, c'est-à-dire conscience (de) le voir. Mais, en même temps que la vue est *connaissance* de l'encrier, la vue se dérobe à toute connaissance : il n'y a pas connaissance de la vue. Même la réflexion ne nous donnera pas cette connaissance. Ma conscience réflexive me donnera, en effet, une connaissance *de* ma conscience réfléchie de l'encrier, mais non pas celle d'une activité sensorielle. C'est en ce sens qu'il faut prendre la célèbre formule d'Auguste Comte : « L'œil ne peut pas se voir lui-même. » Il serait admissible, en effet, qu'une autre structure organique, une disposition contingente de notre appareil visuel permette à un troisième œil de *voir* nos deux yeux pendant qu'ils voient. Ne puis-je pas voir et toucher ma main pendant qu'elle touche ? Mais je prendrais alors le point de vue de l'autre sur mon sens : je verrais des yeux-objets ; je ne puis voir l'œil voyant, je ne puis toucher la main en tant qu'elle touche. Ainsi, le sens, en tant qu'il est-pour-moi, est un insaisissable : il n'est pas la collection infinie de mes sensations puisque je ne rencontre jamais que des objets du monde ; d'autre part, si je prends sur ma conscience une vue réflexive, je rencontrerai ma conscience *de* telle ou telle chose-dans-le-monde, non mon sens visuel ou tactile ; enfin, si je puis voir ou toucher mes organes sensibles, j'ai la révélation de purs objets dans le monde, non pas d'une activité dévoilante ou constructrice. Et cependant, le sens est là : *il y a* la vue, le toucher, l'ouïe.

Mais si, d'autre part, je considère le système des objets *vus* qui m'apparaissent, je constate qu'ils ne se présentent pas à moi en un ordre quelconque : ils sont *orientés*. Puisque, donc, le sens ne peut se

définir ni par un acte saisissable ni par une succession d'états vécus, il nous reste à tenter de le définir par ses objets. Si la vue n'est pas la somme des sensations visuelles, ne peut-elle être le système des objets vus ? En ce cas, il faut revenir sur cette idée d'*orientation* que nous signalions tout à l'heure, et tenter d'en saisir la signification.

Notons, en premier lieu, qu'elle est une structure constitutive de la chose. L'objet paraît sur fond de monde et se manifeste en relation d'extériorité avec d'autres *ceci* qui viennent d'apparaître. Ainsi son dévoilement implique la constitution complémentaire d'un fond indifférencié qui est le champ perceptif total ou monde. La structure formelle de cette relation de la forme au fond est donc nécessaire ; en un mot, l'existence d'un champ visuel ou tactile ou auditif est une nécessité : le silence est, par exemple, le champ sonore de bruits indifférenciés sur lequel s'enlise le son particulier que nous envisageons. Mais la liaison matérielle d'un *tel* ceci au fond est à la fois choisie et donnée. Elle est choisie en tant que le surgissement du pour-soi est négation explicite et interne d'un *tel* ceci sur fond de monde : je *regarde* la tasse ou l'encrier. Elle est donnée en ce sens que mon choix s'opère à partir d'une distribution originelle des *ceci*, qui manifeste la facticité même de mon surgissement. Il est nécessaire que le livre m'apparaisse à droite *ou* à gauche de la table. Mais il est contingent qu'il m'apparaisse précisément à gauche et, enfin, je suis libre de regarder *le livre* sur la table ou *la table* supportant le livre. C'est cette contingence entre la nécessité et la liberté de mon choix que nous nommons le *sens*. Elle implique que l'objet *m'apparaisse toujours tout entier à la fois* — c'est le *cube, l'encrier, la tasse* que je vois — mais que cette apparition ait toujours lieu dans une perspective particulière qui traduise ses relations au fond de monde et aux autres *ceci*. C'est toujours *la note du violon* que j'entends. Mais il est nécessaire que je l'entende *à travers une porte* ou *par la fenêtre ouverte* ou dans la salle de concert : sinon l'objet ne serait plus au milieu du monde et ne se manifesterait plus à un existant-surgissant-dans-le-monde. Mais, d'autre part, s'il est bien vrai que tous les *ceci* ne peuvent paraître *à la fois* sur fond de monde et que l'apparition de certains d'entre eux provoque la fusion de certains autres avec le fond, s'il est vrai que chaque *ceci* ne peut se manifester que d'une seule manière *à la fois*, bien qu'il existe pour lui une infinité de façons d'apparaître, ces règles d'apparition ne doivent pas être considérées comme subjectives et psychologiques : elles sont rigoureusement objectives et découlent de la nature des choses. Si l'encrier me cache une portion de la table, cela ne provient pas de la nature de mes sens, mais de la nature de l'encrier et de la lumière. Si l'objet rapetisse en s'éloignant, il ne faut pas l'expliquer par on ne sait quelle illusion de l'observateur, mais par les lois rigoureusement externes de la perspective. Ainsi, par ces lois objectives, un centre de référence

rigoureusement objectif est défini : c'est l'œil, par exemple, en tant que, sur un schéma de perspective, il est le point vers lequel toutes les lignes objectives viennent converger. Ainsi, le champ perceptif se réfère à un centre objectivement défini par cette référence et situé *dans le champ même* qui s'oriente autour de lui. Seulement, ce centre, comme structure du champ perceptif considéré, nous ne le voyons pas : *nous le sommes*. Ainsi, l'ordre des objets du monde nous renvoie perpétuellement l'image d'un objet qui, par principe, ne peut être objet *pour nous* puisqu'il est ce que nous avons à être. Ainsi, la structure du monde implique que nous ne pouvons *voir* sans *être visibles*. Les références intra-mondaines ne peuvent se faire qu'à des objets du monde et le monde vu définit perpétuellement un objet visible auquel renvoient ses perspectives et ses dispositions. Cet objet apparaît au milieu du monde et en même temps que le monde : il est toujours donné par surcroît avec n'importe quel groupement d'objets, puisqu'il est défini par l'orientation de ces objets : sans lui, il n'y aurait aucune orientation, puisque toutes les orientations seraient équivalentes ; il est le surgissement contingent d'une orientation parmi l'infinie possibilité d'orienter le monde ; il est *cette* orientation élevée à l'absolu. Mais sur ce plan, cet objet n'existe pour nous qu'à titre d'indication abstraite : il est ce que tout m'indique et ce que je ne puis saisir par principe, puisque c'est ce que je *suis*. Ce que je suis, en effet, par principe, ne peut être objet pour moi en tant que je *le* suis. L'objet qu'indiquent les choses du monde et qu'elles cernent de leur ronde est pour soi-même et par principe un non-objet. Mais le surgissement de mon être, en dépliant les distances *à partir d'un centre*, par l'acte même de ce dépliement détermine un objet qui est lui-même en tant qu'il se fait indiquer par le monde et dont pourtant je ne saurais avoir l'intuition comme objet car je le suis, moi qui suis présence à moi-même comme l'être qui est son propre néant. Ainsi mon être-dans-le-monde, par le seul fait qu'il *réalise* un monde, se fait indiquer à lui-même comme un être-au-milieu-du-monde par le monde qu'il réalise, et cela ne saurait être autrement, car il n'est d'autre manière d'entrer en contact avec le monde que *d'être du monde*. Il me serait impossible de réaliser un monde où je ne serais pas et qui serait pur objet de contemplation survolante. Mais, au contraire, il faut que je me perde dans le monde pour que le monde existe et que je puisse le transcender. Ainsi, dire que je suis entré dans le monde, « venu au monde », ou qu'il y a un monde ou que j'ai un corps, c'est une seule et même chose. En ce sens, mon corps est partout sur le monde : il est aussi bien là-bas, dans le fait que le bec de gaz masque l'arbuste qui croît sur le trottoir, que dans le fait que la mansarde, là-haut, est au-dessus des fenêtres du sixième ou dans celui que l'auto qui passe se meut de droite à gauche derrière le camion, ou que la femme qui traverse la rue paraît plus petite que l'homme qui

est assis à la terrasse du café. Mon corps est à la fois coextensif au monde, épandu tout à travers les choses et, à la fois, ramassé en ce seul point qu'elles indiquent toutes et que je suis sans pouvoir le connaître. Ceci doit nous permettre de comprendre ce que sont les sens.

Un sens n'est pas donné *avant* les objets sensibles ; n'est-il pas, en effet, susceptible d'apparaître à autrui comme objet ? Il n'est pas non plus donné *après* eux : il faudrait alors supposer un monde d'images incommunicables, simples copies de la réalité, sans que le mécanisme de leur apparition soit concevable. Les sens sont contemporains des objets : ils sont même les choses en personne, telles qu'elles se dévoilent à nous en perspective. Ils représentent simplement une règle objective de ce dévoilement. Ainsi, la vue ne *produit* pas de *sensations* visuelles, elle n'est pas *affectée* non plus par des rayons lumineux, mais c'est la collection de tous les objets visibles en tant que leurs relations objectives et réciproques se réfèrent toutes à certaines grandeurs choisies — et subies à la fois — comme mesures et à un certain centre de perspective. De ce point de vue, le sens n'est aucunement assimilable à la subjectivité. Toutes les variations que l'on peut enregistrer dans un champ perceptif sont en effet des variations *objectives*. En particulier, le fait qu'on peut supprimer la vision en « fermant les paupières » est un fait *extérieur* qui ne renvoie pas à la subjectivité de l'aperception. La paupière, en effet, est un objet perçu parmi les autres objets et qui me dissimule les autres objets par suite de sa relation objective avec eux : *ne plus voir* les autres objets de ma chambre parce que j'ai fermé les yeux, c'est *voir* le rideau de ma paupière ; de la même façon que, si je pose mes gants sur un tapis de table, *ne plus voir* tel dessin du tapis, c'est précisément *voir les gants*. Semblablement, les *accidents* qui affectent un sens appartiennent toujours à la région des objets : « Je vois jaune », parce que j'ai la jaunisse ou parce que je porte des lunettes jaunes. Dans les deux cas, la raison du phénomène n'est pas dans une modification subjective du sens, ni même dans une altération organique, mais dans une relation objective entre des objets mondains : dans les deux cas, nous voyons « à travers » quelque chose et la *vérité* de notre vision est objective. Si, enfin, d'une façon ou d'une autre, le centre de référence visuel est détruit (la destruction ne pouvant venir que du développement du monde selon ses lois propres, c'est-à-dire exprimant d'une certaine manière ma facticité), les objets visibles ne s'anéantissent pas du même coup. Ils continuent d'exister *pour moi*, mais ils existent sans aucun centre de référence comme *totalité visible*, sans apparition d'aucun *ceci* particulier, c'est-à-dire dans la réciprocité absolue de leurs relations. Ainsi, c'est le surgissement du pour-soi dans le monde qui fait exister du même coup le monde comme totalité des choses et les sens comme la manière

objective dont les qualités des choses se présentent. Ce qui est fondamental, c'est mon rapport au monde et ce rapport définit à la fois le monde et les sens, selon le point de vue où l'on se place. La cécité, le daltonisme, la myopie représentent originellement la *façon dont il y a* pour moi un monde, c'est-à-dire qu'ils définissent mon sens visuel en tant que celui-ci est la facticité de mon surgissement. C'est pourquoi mon sens peut être connu et défini objectivement par moi mais à *vide*, à partir du monde : il suffit que ma pensée rationnelle et universalisante prolonge dans l'abstrait les indications que les choses me donnent à moi-même sur *mon* sens et qu'elle *reconstitue* le sens à partir de ces signaux comme l'historien reconstitue une personnalité historique d'après les vestiges qui l'indiquent. Mais dans ce cas, j'ai reconstruit le monde sur le terrain de la pure rationalité en m'abstrayant du monde par la pensée : je survole le monde sans m'y attacher, je me mets dans l'attitude d'objectivité absolue et le sens devient un objet parmi les objets, un centre de référence *relatif* et qui, lui-même, suppose des coordonnées. Mais, par là même, j'établis en pensée la relativité absolue du monde, c'est-à-dire que je pose l'équivalence absolue de tous les centres de référence. Je détruis la mondanité du monde, sans même m'en douter. Ainsi, le monde, en indiquant perpétuellement le sens que je suis et en m'invitant à le reconstituer, m'incite à éliminer l'équation personnelle que je suis en restituant au monde le centre de référence mondain par rapport auquel le monde se dispose. Mais, du même coup, je m'échappe — par la pensée abstraite — du sens que je suis, c'est-à-dire que je coupe mes attaches au monde, je me mets en état de simple survol et le monde s'évanouit dans l'équivalence absolue de ses infinies relations possibles. Le sens, en effet, c'est notre être-dans-le-monde en tant que nous avons à l'être sous forme d'être-au-milieu-du-monde.

Ces remarques peuvent être généralisées ; elles peuvent s'appliquer à *mon corps* tout entier, en tant qu'il est le centre de référence total qu'indiquent les choses. En particulier, notre corps n'est pas seulement ce qu'on a longtemps appelé « le siège des cinq sens » ; il est aussi l'instrument et le but de nos actions. Il est même impossible de distinguer la « sensation » de « l'action », selon les termes mêmes de la psychologie classique : c'est ce que nous indiquions lorsque nous faisions remarquer que la réalité ne se présente à nous ni comme *chose* ni comme *ustensile* mais comme chose-ustensile. C'est pourquoi nous pourrons prendre comme fil conducteur, pour notre étude du corps en tant qu'il est centre d'action, les raisonnements qui nous ont servi à dévoiler la véritable nature des sens.

Dès qu'on formule en effet le problème de l'action, on risque de tomber dans une confusion de grave conséquence. Lorsque je prends ce porte-plume et que je le plonge dans l'encrier, j'agis. Mais si je regarde Pierre qui, dans le même instant, approche une chaise de la

table, je constate aussi qu'il agit. Il y a donc ici un risque très net de commettre l'erreur que nous dénoncions à propos des sens, c'est-à-dire d'interpréter *mon* action telle qu'elle *est-pour-moi* à partir de l'action de l'autre. C'est que, en effet, la seule action que je puis *connaître* dans le temps même qu'elle a lieu, c'est l'action de Pierre. Je vois son geste et je détermine son but en même temps : il approche une chaise de la table *pour* pouvoir s'asseoir près de cette table et écrire la lettre qu'il m'a dit vouloir écrire. Ainsi puis-je saisir toutes les positions intermédiaires de la chaise et du corps qui la meut comme des organisations instrumentales : elles sont des moyens pour parvenir à une fin poursuivie. Le corps de l'autre m'apparaît donc ici comme un instrument au milieu d'autres instruments. Non point seulement comme un outil à faire des outils, mais encore comme un *outil à manier des outils*, en un mot comme une machine-outil. Si j'interprète le rôle de *mon* corps par rapport à *mon* action, à la lueur de mes connaissances du corps de l'autre, je me considérerai donc comme disposant d'un certain instrument que je peux disposer à mon gré et qui, à son tour, disposera les autres instruments en fonction d'une certaine fin que je poursuis. Ainsi sommes-nous ramené à la distinction classique de l'âme et du corps : l'âme utilise l'outil qu'est le corps. Le parallélisme avec la théorie de la sensation est complet : nous avons vu en effet que cette théorie partait de la connaissance du sens de l'autre et qu'elle me dotait ensuite de sens exactement semblables aux organes sensibles que je percevais sur autrui. Nous avons vu aussi la difficulté que rencontrait immédiatement une semblable théorie : c'est qu'alors je perçois le monde et singulièrement l'organe sensible d'autrui à travers mon propre sens, organe déformant, milieu réfringent qui ne peut me renseigner que sur ses propres affections. Ainsi les conséquences de la théorie ruinent l'objectivité du principe même qui a servi à les établir. La théorie de l'action, ayant une structure analogue, rencontre des difficultés analogues ; si je pars, en effet, du corps d'autrui, je le saisis comme un instrument et en tant que je m'en sers moi-même comme d'un instrument : je puis en effet *l'utiliser* pour parvenir à des fins que je ne saurais atteindre seul ; je *commande* ses actes par des ordres ou par des prières ; je puis aussi les provoquer par mes propres actes, en même temps je dois prendre des précautions vis-à-vis d'un outil d'un maniement particulièrement dangereux et délicat. Je suis, par rapport à lui, dans l'attitude complexe de l'ouvrier vis-à-vis de sa machine-outil lorsque, simultanément, il en dirige les mouvements et évite d'être happé par elle. Et, derechef, pour utiliser au mieux de mes intérêts le corps d'autrui, j'ai besoin d'un instrument qui est mon propre corps, tout de même que, pour percevoir les organes sensibles d'autrui, j'ai besoin d'autres organes sensibles qui sont les miens propres. Si donc je conçois mon corps à l'image du corps d'autrui,

c'est un instrument dans le monde que je dois manier délicatement et qui est comme la clé du maniement des autres outils. Mais mes rapports avec cet instrument privilégié ne peuvent être eux-mêmes que techniques et j'ai besoin d'un instrument pour manier cet instrument, ce qui nous renvoie à l'infini. Ainsi donc, si je conçois mes organes sensibles comme ceux de l'autre, ils requièrent un organe sensible pour les percevoir — et si je saisis mon corps comme un instrument semblable au corps de l'autre, il réclame un instrument pour le manier — et si nous refusons de concevoir ce recours à l'infini, alors il nous faut admettre ce paradoxe d'un instrument physique *manié* par une âme, ce qui, on le sait, fait tomber dans d'inextricables apories. Voyons plutôt si nous pouvons tenter ici comme là de restituer au corps sa nature-pour-nous. Les objets se dévoilent à nous au sein d'un complexe d'ustensilité où ils occupent une *place* déterminée. Cette place n'est pas définie par de pures coordonnées spatiales mais par rapport à des axes de référence pratiques. « Le verre *est sur la tablette* », cela veut dire qu'il faut prendre garde de ne pas renverser le verre si l'on déplace la tablette. Le paquet de tabac *est sur* la cheminée : cela veut dire qu'il faut franchir une distance de trois mètres si l'on veut aller de la pipe au tabac, en évitant certains obstacles, guéridons, fauteuils, etc. qui sont disposés entre la cheminée et la table. En ce sens la perception ne se distingue aucunement de l'organisation pratique des existants en *monde*. Chaque ustensile renvoie à d'autres ustensiles : à ceux qui sont ses *clés* et à ceux dont il est la *clé*. Mais ces renvois ne seraient pas saisis par une conscience purement contemplative : pour une semblable conscience, le marteau ne renverrait point aux clous ; il serait *à côté* d'eux ; encore l'expression de « *à côté* » perd-elle tout son sens si elle n'esquisse point un chemin qui va du marteau au clou et qui *doit* être franchi. L'espace originel qui se découvre à moi est l'espace hodologique ; il est sillonné de chemins et de routes, il est instrumental et il est le *site* des outils. Ainsi le monde, dès le surgissement de mon pour-soi, se dévoile comme indication d'actes à faire, ces actes renvoient à d'autres actes, ceux-là à d'autres et ainsi de suite. Il est à remarquer toutefois que si, de ce point de vue, la perception et l'action sont indiscernables, l'action se présente cependant comme une certaine efficacité du futur qui dépasse et transcende le pur et simple perçu. Le perçu, étant ce à quoi mon pour-soi est présence, se dévoile à moi comme co-présence, il est contact immédiat, adhérence présente, il m'effleure. Mais, comme tel, il s'offre sans que je puisse *au présent* le saisir. La chose perçue est prometteuse et frôleuse ; et chacune des propriétés qu'elle promet de me dévoiler, chaque abandon tacitement consenti, chaque renvoi signifiant aux autres objets engage l'avenir. Ainsi suis-je *en présence* de choses qui ne sont que promesses, par delà une ineffable *présence* que je ne puis posséder et qui est le pur

« être-là » des choses, c'est-à-dire le mien, ma facticité, mon corps. La tasse est là, sur la soucoupe, elle m'est donnée présentement avec son fond qui *est là*, que tout indique, mais que je ne vois pas. Et si je veux le voir, c'est-à-dire l'expliciter, le faire « apparaître-sur-fond-de-tasse », il faut que je saisisse la tasse par l'anse et que je la renverse : le fond de la tasse est au bout de mes projets et il est équivalent de dire que les autres structures de la tasse l'indiquent comme un élément indispensable de la tasse ou de dire qu'elles me l'indiquent comme l'action qui m'*appropriera* le mieux la tasse dans sa signification. Ainsi le monde, comme corrélatif des possibilités que je *suis*, apparaît, dès mon surgissement, comme l'esquisse énorme de toutes mes actions possibles. La perception se dépasse naturellement vers l'action ; mieux, elle ne peut se dévoiler que dans et par des projets d'action. Le monde se dévoile comme un « creux toujours futur », parce que nous sommes toujours futurs à nous-mêmes.

Pourtant, il faut noter que ce futur du monde, qui nous est ainsi dévoilé, est strictement objectif. Les choses-instruments indiquent d'autres instruments ou des manières objectives d'en user avec elles : le clou est « à enfoncer » de telle et telle manière, le marteau « à saisir par le manche », la tasse « à être saisie par l'anse », etc. Toutes ces propriétés des choses se dévoilent immédiatement et les gérondifs latins les traduisent à merveille. Sans doute sont-elles corrélatives des projets non-thétiques que nous sommes, mais elles se révèlent seulement comme structures du monde : potentialités, absences, ustensilités. Ainsi, le monde m'apparaît comme objectivement articulé ; il ne renvoie jamais à une subjectivité créatrice mais à l'infini des complexes ustensiles.

Toutefois, chaque instrument renvoyant à un autre instrument et celui-ci à un autre, tous finissent par indiquer un instrument qui est comme leur *clé* à tous. Ce centre de référence est nécessaire, sinon, toutes les instrumentalités devenant équivalentes, le monde s'évanouirait par totale indifférenciation des gérondifs. Carthage est « *delenda* » pour les Romains, mais « *servanda* » pour les Carthaginois. Sans relation avec ces centres, elle n'est plus rien, elle retrouve l'indifférence de l'en-soi, car les deux gérondifs s'annihilent. Toutefois il faut bien voir que la *clé* n'est jamais *donnée* à moi mais seulement « indiquée en creux ». Ce que je saisis objectivement dans l'action, c'est un monde d'instruments qui s'accrochent les uns aux autres et chacun d'eux, en tant qu'il est saisi dans l'acte même par quoi je m'y adapte et le dépasse, renvoie à un autre instrument qui doit me permettre de l'utiliser. En ce sens le clou renvoie au marteau et le marteau renvoie à la main et au bras qui l'utilisent. Mais ce n'est que dans la mesure où je fais planter des clous par autrui que la main et le bras deviennent à leur tour des instruments que j'utilise et que je dépasse vers leur potentialité. En ce cas, la main d'autrui me renvoie

à l'instrument qui me permettra d'utiliser cette main (menaces-promesses-salaire, etc.). Le terme premier est partout présent mais il est seulement *indiqué* : je ne saisis pas *ma* main dans l'acte d'écrire mais seulement le porte-plume qui écrit ; cela signifie que j'utilise le porte-plume pour tracer des lettres mais non pas *ma main* pour tenir le porte-plume. Je ne suis pas, par rapport à ma main, dans la même attitude utilisante que par rapport au porte-plume ; je *suis* ma main. C'est-à-dire qu'elle est l'arrêt des renvois et leur aboutissement. La main, c'est seulement l'utilisation du porte-plume. En ce sens elle est à la fois le terme inconnaissable et inutilisable qu'indique l'instrument dernier de la série « livre à écrire — caractères à tracer sur le papier — porte-plume » et, à la fois, l'orientation de la série tout entière : le livre imprimé lui-même s'y réfère. Mais je ne puis la saisir — en tant qu'elle agit du moins — que comme le perpétuel renvoi évanescent de toute la série. Ainsi, dans un duel à l'épée, au bâton, c'est le bâton que je surveille des yeux et que je manie ; dans l'acte d'écrire, c'est la pointe de la plume que je regarde, en liaison synthétique avec la ligne ou le quadrillage tracé sur la feuille de papier. Mais ma main s'est évanouie, elle s'est perdue dans le système complexe d'ustensilité pour que ce système existe. Elle en est le sens et l'orientation, simplement.

Ainsi nous trouvons-nous, semble-t-il, devant une double nécessité contradictoire : tout instrument n'étant utilisable — et même saisissable — que par le moyen d'un autre instrument, l'univers est un renvoi objectif indéfini d'outil à outil. En ce sens la structure du monde implique que nous ne puissions nous insérer dans le champ d'ustensilité qu'en étant nous-même ustensile, que nous ne puissions *agir* sans *être agis*. Seulement, d'autre part, un complexe d'ustensilité ne peut se dévoiler que par la détermination d'un sens cardinal de ce complexe et cette détermination est elle-même pratique et active — planter un clou, semer des graines. En ce cas, l'existence même du complexe renvoie immédiatement à un centre. Ainsi ce centre est à la fois un outil objectivement défini par le champ instrumental qui se réfère à lui et à la fois l'outil que nous ne pouvons pas *utiliser* puisque nous serions renvoyés à l'infini. Cet instrument, nous ne l'employons pas, nous le *sommes*. Il ne nous est pas donné autrement que par l'ordre ustensile du monde, par l'espace hodologique, par les relations univoques ou réciproques des machines, mais il ne saurait être *donné* à mon action : je n'ai pas à m'y adapter ni à y adapter un autre outil, mais il est mon adaptation même aux outils, l'adaptation que je suis. C'est pourquoi, si nous mettons à part la reconstruction analogique de mon corps d'après le corps d'autrui, il reste deux manières de saisir le corps : ou bien il est *connu* et défini objectivement à partir du monde, mais *à vide* ; il suffit pour cela que la pensée rationalisante reconstitue l'instrument que je suis à partir des

indications que donnent les ustensiles que j'utilise, mais en ce cas l'outil fondamental devient un centre de référence relatif qui suppose lui-même d'autres outils pour l'utiliser, et, du même coup, l'instrumentalité du monde disparaît, car elle a besoin, pour se dévoiler, d'une référence à un centre absolu d'instrumentalité ; le monde de l'action devient le monde *agi* de la science classique, la conscience survole un univers d'extériorité et ne peut plus *entrer dans le monde* d'aucune manière. Ou bien le corps est *donné concrètement* et à plein comme la disposition même des choses, en tant que le pour-soi la dépasse vers une disposition nouvelle ; en ce cas il est présent dans toute action, encore qu'invisible — car l'action révèle le marteau et les clous, le frein et le changement de vitesse, non le pied qui freine ou la main qui martèle —, il est *vécu* et non *connu*. C'est ce qui explique que la fameuse « sensation d'effort » par quoi Maine de Biran tentait de répondre au défi de Hume est un mythe psychologique. Nous n'avons jamais la sensation de notre effort, mais nous n'avons pas non plus les sensations périphériques, musculaires, osseuses, tendineuses, cutanées par lesquelles on a tenté de la remplacer : nous percevons la *résistance* des choses. Ce que je perçois quand je veux porter ce verre à ma bouche, ce n'est pas mon effort, c'est *sa lourdeur*, c'est-à-dire sa résistance à entrer dans un complexe ustensile, que j'ai fait paraître dans le monde. Bachelard[1] reproche avec raison à la phénoménologie de ne pas tenir assez compte de ce qu'il nomme le « coefficient d'adversité » des objets. Cela est juste et vaut pour la transcendance de Heidegger comme pour l'intentionnalité husserlienne. Mais il faut bien comprendre que l'ustensilité est première : c'est par rapport à un complexe d'ustensilité originel que les choses révèlent leurs résistances et leur adversité. La vis se révèle trop grosse pour se visser dans l'écrou, le support trop fragile pour supporter le poids que je veux soutenir, la pierre trop lourde pour être soulevée jusqu'à la crête du mur, etc. D'autres objets apparaîtront comme menaçants pour un complexe-ustensile déjà établi, l'orage et la grêle pour la moisson, le phylloxéra pour la vigne, le feu pour la maison. Ainsi, de proche en proche et à travers les complexes d'ustensilité déjà établis, leur menace s'étendra jusqu'au centre de référence que tous ces ustensiles indiquent et elle l'indiquera à son tour à travers eux. En ce sens, tout *moyen* est à la fois favorable et adverse, mais dans les limites du projet fondamental réalisé par le surgissement du pour-soi dans le monde. Ainsi mon corps est-il indiqué originellement par les complexes-ustensiles et secondairement par les engins destructeurs. Je *vis* mon corps en danger sur les engins menaçants comme sur les instruments dociles. Il est partout : la bombe qui détruit *ma* maison entame aussi mon corps, en tant que

1. Bachelard : *L'Eau et les Rêves*, 1942. Editions José Corti.

la maison était déjà une indication de mon corps. C'est que mon corps s'étend toujours à travers l'outil qu'il utilise : il est au bout du bâton sur lequel je m'appuie, contre la terre ; au bout des lunettes astronomiques qui me montrent les astres ; sur la chaise, dans la maison tout entière, car il est mon adaptation à ces outils.

Ainsi, au terme de ces exposés, la sensation et l'action se sont rejointes et ne font plus qu'une. Nous avons renoncé à nous doter *d'abord* d'un corps pour étudier *ensuite* la façon dont nous saisissons ou modifions le monde à travers lui. Mais, au contraire, nous avons donné pour fondement au dévoilement du corps comme tel notre relation originelle au monde, c'est-à-dire notre surgissement même au milieu de l'être. Loin que le corps soit *pour nous* premier et qu'il nous dévoile les choses, ce sont les choses-ustensiles qui, dans leur apparition originelle, nous indiquent notre corps. Le corps n'est pas un écran entre les choses et nous : il manifeste seulement l'individualité et la contingence de notre rapport originel aux choses-ustensiles. En ce sens, nous avions défini le sens et l'organe sensible en général comme notre être-dans-le-monde en tant que nous avons à l'être sous forme d'être-au-milieu-du monde. Nous pouvons définir pareillement *l'action* comme notre être-dans-le-monde, en tant que nous avons à l'être sous forme d'être-instrument-au-milieu-du-monde. Mais si je suis au milieu du monde, c'est parce que j'ai fait qu'il y ait un monde en transcendant l'être vers moi-même ; et si je suis instrument du monde, c'est parce que j'ai fait qu'il y ait des instruments en général par le projet de moi-même vers mes possibles. Ce n'est que *dans un monde* qu'il peut y avoir un corps et une relation première est indispensable pour que ce monde existe. En un sens le corps est ce que je suis immédiatement ; en un autre sens j'en suis séparé par l'épaisseur infinie du monde, il m'est donné par un reflux du monde vers ma facticité et la condition de ce reflux perpétuel est un perpétuel dépassement.

Nous pouvons à présent préciser la *nature-pour-nous* de notre corps. Les remarques précédentes nous ont permis, en effet, de conclure que le corps est perpétuellement le *dépassé*. Le corps, en effet, comme centre de référence sensible, c'est ce *au delà de quoi* je suis, en tant que je suis immédiatement présent au verre ou à la table ou à l'arbre lointain que je perçois. La perception, en effet, ne peut se faire qu'à la place même où l'objet est perçu et *sans distance*. Mais en même temps elle déploie les distances et ce par rapport à quoi l'objet perçu indique sa distance comme une propriété absolue de son être, c'est le corps. Pareillement, comme centre instrumental des complexes ustensiles, le corps ne peut être que le *dépassé* : il est ce que je dépasse vers une combinaison nouvelle des complexes et ce que j'aurai perpétuellement à dépasser, quelle que soit la combinaison instrumentale à laquelle je serai parvenu, car toute combinaison, dès

que mon dépassement la fige dans son être, indique le corps comme le centre de référence de son immobilité figée. Ainsi le corps, étant le dépassé, est le Passé. C'est la présence immédiate au pour-soi des choses « sensibles », en tant que cette présence indique un centre de référence et qu'elle est *déjà dépassée*, soit vers l'apparition d'un nouveau *ceci*, soit vers une combinaison nouvelle de choses-ustensiles. Dans chaque projet du pour-soi, dans chaque perception, le corps est là, il est le Passé immédiat en tant qu'il affleure encore au Présent qui le fuit. Cela signifie qu'il est à la fois *point de vue* et *point de départ* : un point de vue, un point de départ que je *suis* et que je dépasse à la fois vers ce que j'ai à être. Mais ce point de vue perpétuellement dépassé et qui renaît perpétuellement au cœur du dépassement, ce point de départ que je ne cesse de franchir et qui est moi-même restant en arrière de moi, il est la nécessité de ma contingence. Nécessaire, il l'est doublement. D'abord parce qu'il est le ressaisissement continuel du pour-soi par l'en-soi et le fait ontologique que le pour-soi ne peut être que comme l'être qui n'est pas son propre fondement : avoir un corps, c'est être le fondement de son propre néant et ne pas être le fondement de son être ; je *suis* mon corps dans la mesure où je *suis* ; je ne le *suis* pas dans la mesure où je ne suis pas ce que je suis; c'est par ma néantisation que je lui échappe. Mais je n'en fais pas pour cela un objet : car c'est perpétuellement à ce que *je suis* que j'échappe. Et le corps est nécessaire encore comme l'obstacle à dépasser pour être dans le monde, c'est-à-dire l'obstacle que je suis à moi-même. En ce sens, il n'est pas différent de l'ordre absolu du monde, cet ordre que je fais arriver à l'être en le dépassant, vers un être-à-venir, vers l'être-par-delà-l'être. Nous pouvons saisir clairement l'unité de ces deux nécessités : être-pour-soi c'est dépasser le monde et faire qu'il y ait un monde en le dépassant. Mais dépasser le monde, c'est précisément ne pas le survoler, c'est s'engager en lui pour en émerger, c'est nécessairement se faire *cette* perspective de dépassement. En ce sens la *finitude* est condition nécessaire du projet originel du pour-soi. La condition nécessaire pour que je sois, par delà un monde que je fais venir à l'être, ce que je ne suis pas et que je ne sois pas ce que je suis, c'est qu'au cœur du pourchas infini que je suis, il y ait perpétuellement un insaisissable donné. Ce donné que je suis sans avoir à l'être — sinon sur le mode du n'être-pas — je ne puis ni le saisir ni le connaître, car il est partout repris et dépassé, utilisé pour mes projets, assumé. Mais d'autre part tout me l'indique, tout le transcendant l'esquisse en creux par sa transcendance même, sans que je puisse jamais me retourner sur ce qu'il indique puisque je *suis* l'être indiqué. En particulier il ne faut pas entendre le donné indiqué comme pur centre de référence d'un ordre statique des choses-ustensiles ; mais au contraire leur ordre dynamique, qu'il dépende ou non de mon action,

s'y réfère selon des règles et, par là même, le centre de référence est défini dans son changement comme dans son identité. Il ne saurait en être autrement puisque c'est en niant de moi-même que je sois l'être, que je fais venir le monde à l'être et puisque c'est à partir de mon passé, c'est-à-dire en me projetant au delà de mon être propre, que je puis nier de moi-même que je sois tel ou tel être. De ce point de vue le corps, c'est-à-dire cet insaisissable donné, est une condition nécessaire de mon action : si, en effet, les fins que je poursuis pouvaient être atteintes par vœu purement arbitraire, s'il suffisait de souhaiter pour obtenir et si des règles définies ne déterminaient pas l'usage des ustensiles, je ne pourrais jamais distinguer en moi le désir de la volonté, ni le rêve de l'acte, ni le possible du réel. Aucun pro-jet de moi-même ne serait possible puisqu'il suffirait de concevoir pour réaliser ; par suite mon être-pour-soi s'anéantirait dans l'indistinction du présent et du futur. Une phénoménologie de l'action montrerait, en effet, que l'acte suppose une solution de continuité entre la simple conception et la réalisation, c'est-à-dire entre une pensée universelle et abstraite : « il faut que le carburateur de l'auto *ne soit pas encrassé* », et une pensée technique et concrète dirigée sur *ce* carburateur tel qu'il m'apparaît avec ses dimensions absolues et sa position absolue. La condition de cette pensée technique, qui ne se distingue pas de l'acte qu'elle dirige, c'est ma finitude, ma contingence, ma facticité enfin. Or, précisément, je suis *de fait* en tant que j'ai un passé et ce passé immédiat me renvoie à l'en-soi premier sur néantisation de quoi je surgis par la *naissance*. Ainsi le corps comme facticité est le passé en tant qu'il renvoie originellement à une *naissance*, c'est-à-dire à la néantisation première qui me fait surgir de l'en-soi que je suis de fait sans avoir à l'être. Naissance, passé, contingence, nécessité d'un point de vue, condition de fait de toute action possible sur le monde : tel est le *corps*, tel il est *pour moi*. Il n'est donc nullement une addition contingente à mon âme, mais au contraire une structure permanente de mon être et la condition permanente de possibilité de ma conscience comme conscience *du* monde et comme projet transcendant vers mon futur. De ce point de vue nous devrons reconnaître à la fois qu'il est tout à fait contingent et absurde que je sois infirme, fils de fonctionnaire ou d'ouvrier, irascible et paresseux et qu'il est pourtant *nécessaire* que je sois *cela* ou autre chose, Français ou Allemand ou Anglais, etc., prolétaire ou bourgeois, ou aristocrate, etc., infirme et chétif ou vigoureux, irascible ou de caractère conciliant, précisément parce que je ne puis *survoler* le monde sans que le monde s'évanouisse. *Ma naissance*, en tant qu'elle conditionne la façon dont les objets se dévoilent à moi (les objets de luxe ou de première nécessité sont plus ou moins *accessibles*, certaines réalités sociales m'apparaissent comme *interdites*, il y a des barrages et des obstacles dans mon espace hodologique), *ma race*

en tant qu'elle est indiquée par l'attitude d'autrui vis-à-vis de moi (ils se révèlent comme méprisants ou admiratifs, comme en confiance ou en défiance), *ma classe* en tant qu'elle se révèle par le dévoilement de la communauté sociale à laquelle j'appartiens, en tant que les lieux que je fréquente s'y réfèrent ; ma *nationalité*, ma *structure physiologique*, en tant que les instruments l'impliquent par la façon même dont ils se révèlent résistants ou dociles et par leur coefficient même d'*adversité*, mon *caractère*, mon *passé*, en tant que tout ce que j'ai vécu est indiqué comme mon point de vue sur le monde par le monde lui-même : tout cela, en tant que je le dépasse dans l'unité synthétique de mon être-dans-le-monde, c'est *mon corps*, comme condition nécessaire de l'existence d'un monde et comme réalisation contingente de cette condition. Nous saisissons à présent dans toute sa clarté la définition que nous donnions plus haut du corps dans son être-pour-nous : le corps est la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence. Cette contingence, nous ne pouvons jamais la saisir comme telle, en tant que notre corps est *pour nous* ; car nous sommes choix et être c'est, pour nous, nous choisir. Même cette infirmité dont je souffre, du fait même que je vis, je l'ai assumée, je la dépasse vers mes propres projets, j'en fais l'obstacle nécessaire pour mon être et je ne puis être infirme sans me choisir infirme, c'est-à-dire choisir la façon dont je constitue mon infirmité (comme « intolérable », « humiliante », « à dissimuler », « à révéler à tous », « objet d'orgueil », « justification de mes échecs », etc.). Mais cet insaisissable corps, c'est précisément la nécessité qu'*il y ait un choix*, c'est-à-dire que je ne sois pas *tout à la fois*. En ce sens ma finitude est condition de ma liberté, car il n'y a pas de liberté sans choix et, de même que le corps conditionne la conscience comme pure conscience du monde, il la rend possible jusque dans sa liberté même.

Reste à concevoir ce que le corps est *pour moi*, car, précisément parce qu'il est insaisissable, il n'appartient pas aux objets du monde, c'est-à-dire à ces objets que je connais et que j'utilise ; et pourtant, d'un autre côté, puisque je ne puis rien être sans être conscience de ce que je suis, il faut qu'il soit donné en quelque manière à ma conscience. En un sens, certes, il est ce qu'indiquent tous les ustensiles que je saisis et je l'appréhende sans le connaître dans les indications mêmes que je perçois sur les ustensiles. Mais si nous nous bornions à cette remarque, nous ne saurions distinguer, par exemple, le corps de la lunette astronomique à travers laquelle l'astronome regarde les planètes. Si, en effet, nous définissons le corps comme point de vue contingent sur le monde, il faut reconnaître que la notion de point de vue suppose un double rapport : un rapport avec les choses *sur lesquelles il est* point de vue et un rapport avec l'observateur *pour lequel il est* point de vue. Cette deuxième relation est radicalement différente de la première, lorsqu'il s'agit de corps-point-

de-vue ; elle ne s'en distingue pas vraiment lorsqu'il s'agit d'un point de vue dans le monde (lorgnettes, belvédère, loupe, etc.) qui soit un instrument objectif distinct du corps. Un promeneur qui contemple un panorama *d'un* belvédère voit aussi bien le belvédère que le panorama : il voit les arbres entre les colonnes du belvédère, le toit du belvédère lui cache le ciel, etc. Toutefois la « distance » entre lui et le belvédère est, par définition, moins grande qu'entre ses yeux et le panorama. Et le *point de vue* peut se rapprocher du corps, jusqu'à se fondre presque avec lui, comme on voit, par exemple, dans le cas des lunettes, lorgnons, monocles, etc., qui deviennent, pour ainsi dire, un organe sensible supplémentaire. A la limite — et si nous concevons un point de vue absolu — la distance entre lui et celui pour qui il est point de vue s'anéantit. Cela signifie qu'il deviendrait impossible de se reculer pour « prendre du champ » et constituer sur le point de vue un nouveau point de vue. C'est là précisément, nous l'avons vu, ce qui caractérise le corps. Il est l'instrument que je ne puis utiliser au moyen d'un autre instrument, le point de vue sur lequel je ne puis plus prendre de point de vue. C'est que, en effet, sur le sommet de cette colline, que je nomme précisément un « beau point de vue », je prends un point de vue, dans l'instant même où je regarde la vallée, et ce *point de vue sur le point de vue* est mon corps. Mais sur mon corps je ne saurais prendre de point de vue sans un renvoi à l'infini. Seulement, de ce fait, le corps ne saurait être *pour moi* transcendant et connu ; la conscience spontanée et irréfléchie n'est plus conscience *du* corps. Il faudrait plutôt dire, en se servant comme d'un transitif du verbe exister, qu'elle *existe son corps.* Ainsi la relation du corps-point-de-vue aux choses est une relation *objective* et la relation de la conscience au corps est une relation *existentielle.* Que devons-nous entendre par cette dernière relation ?

Il est évident, tout d'abord, que la conscience ne peut exister son corps que comme conscience. Ainsi donc *mon* corps est une structure consciente de ma conscience. Mais, précisément parce qu'il est le point de vue sur lequel il ne saurait y avoir de point de vue, il n'y a point, sur le plan de la conscience irréfléchie, une conscience *du* corps. Le corps appartient donc aux structures de la conscience non-thétique (de) soi. Pouvons-nous cependant l'identifier purement et simplement à cette conscience non-thétique ? Cela n'est pas possible non plus car la conscience non-thétique est conscience (de) soi en tant que projet libre vers une possibilité qui est sienne, c'est-à-dire en tant qu'elle est le fondement de son propre néant. La conscience non-positionnelle est conscience (du) corps comme de ce qu'elle surmonte et néantit en se faisant conscience, c'est-à-dire comme de quelque chose qu'elle est sans avoir à l'être et *par-dessus quoi elle passe* pour être ce qu'elle a à être. En un mot, la conscience (du) corps est latérale et rétrospective ; le corps est le *négligé*, le « *passé sous*

silence », et cependant c'est ce qu'elle *est*; elle n'est même rien d'autre que corps, le reste est néant et silence. La conscience du corps est comparable à la conscience du *signe*. Le signe, d'ailleurs, est du côté du corps, c'est une des structures essentielles du corps. Or la conscience du signe existe, sinon nous ne pourrions comprendre la signification. Mais le signe est le *dépassé vers la signification*, ce qui est négligé au profit du sens, ce qui n'est jamais saisi pour soi-même, ce au delà de quoi le regard se dirige perpétuellement. La conscience (du) corps étant conscience latérale et rétrospective de ce qu'elle est sans avoir à l'être, c'est-à-dire de son insaisissable contingence, de ce à partir de quoi elle se fait choix, est conscience non-thétique de la manière dont elle *est affectée*. La conscience du corps se confond avec l'affectivité originelle. Encore faut-il bien saisir le sens de cette affectivité ; et, pour cela, une distinction est nécessaire. L'affectivité, telle que l'introspection nous la révèle en effet, est déjà affectivité *constituée* ; elle est conscience *du* monde. Toute haine est haine *de* quelqu'un ; toute colère est appréhension de quelqu'un comme odieux ou injuste ou fautif; avoir de la sympathie pour quelqu'un c'est le « trouver sympathique », etc. Dans ces différents exemples, une « intention » transcendante se dirige vers le monde et l'appréhende comme tel. Il y a donc déjà dépassement, négation interne ; nous sommes sur le plan de la transcendance et du choix. Mais Scheler a bien marqué que cette « intention » doit se distinguer des qualités affectives pures. Par exemple, si j'ai « mal à la tête », je puis découvrir en moi une affectivité intentionnelle dirigée vers ma douleur pour la « souffrir », pour l'accepter avec résignation ou pour la rejeter, pour la valoriser (comme injuste, comme méritée, comme purifiante, comme humiliante, etc.), pour la fuir. Ici, c'est l'intention même qui est affection, elle est acte pur et déjà projet, pure conscience *de* quelque chose. Ce ne saurait être elle qui peut être considérée comme conscience (du) corps.

Mais, précisément, cette intention ne saurait être le tout de l'affectivité. Puisqu'elle est dépassement, elle suppose un dépassé. C'est ce que prouve d'ailleurs l'existence de ce que Baldwin appelle improprement des « abstraits émotionnels ». Cet auteur, en effet, a établi que nous pouvions réaliser affectivement en nous certaines émotions sans les ressentir concrètement. Si, par exemple, on me raconte tel événement pénible qui vient d'assombrir la vie de Pierre, je m'écrierai : « Comme il a dû souffrir ! » Cette souffrance, je ne la *connais* pas et cependant je ne la *ressens* pas en fait. Ces intermédiaires entre la connaissance pure et l'affection vraie, Baldwin les nomme « abstraits ». Mais le mécanisme d'une semblable abstraction demeure bien obscur. *Qui* abstrait ? Si, selon la définition de M. Laporte, abstraire c'est penser *à part* des structures qui ne peuvent *exister* séparées, il faut ou bien que nous assimilions les

abstraits émotionnels à de purs concepts abstraits d'émotions ou que nous reconnaissions que ces abstraits ne peuvent *exister* en tant que tels comme modalités réelles de la conscience. En fait, les prétendus « abstraits émotionnels » sont des intentions vides, de purs projets d'émotion. C'est-à-dire que nous nous dirigeons vers la douleur et la honte, nous nous tendons vers elles, la conscience se transcende mais *à vide*. La douleur est là, objective et transcendante, mais il lui manque l'existence concrète. Il vaudrait mieux appeler ces significations sans matière des *images* affectives; leur importance pour la création artistique et la compréhension psychologique est indéniable. Mais ce qui importe ici, c'est que ce qui les sépare d'une honte réelle c'est l'absence du « vécu ». Il existe donc des qualités affectives pures qui sont dépassées et transcendées par des projets affectifs. Nous n'en ferons point, comme Scheler, on ne sait quelle « hylé » emportée par le flux de la conscience : il s'agit simplement pour nous de la façon dont la conscience *existe* sa contingence; c'est la texture même de la conscience en tant qu'elle dépasse cette texture vers ses possibilités propres, c'est la manière dont la conscience *existe*, spontanément et sur le mode non-thétique, ce qu'elle *constitue* thétiquement mais implicitement comme point de vue sur le monde. Ce peut être la douleur pure, mais ce peut être aussi l'humeur, comme tonalité affective non-thétique, l'agréable pur, le désagréable pur; d'une façon générale, c'est tout ce que l'on nomme le *cœnesthésique*. Ce « cœnesthésique » paraît rarement sans être dépassé vers le monde par un projet transcendant du pour-soi; comme tel, il est fort difficile de l'étudier à part. Pourtant il existe quelques expériences privilégiées où l'on peut le saisir dans sa pureté, en particulier celle de la douleur qu'on nomme « physique ». C'est donc à cette expérience que nous allons nous adresser pour fixer conceptuellement les structures de la conscience (du) corps.

J'ai mal aux yeux mais je dois finir ce soir la lecture d'un ouvrage philosophique. Je lis. L'objet de ma conscience est le livre et, à travers le livre, les vérités qu'il signifie. Le corps n'est nullement saisi pour lui-même, il est point de vue et point de départ : les mots glissent les uns après les autres devant moi, je les *fais glisser*, ceux du bas de la page, que je n'ai pas encore vus, appartiennent encore à un fond relatif ou « fond-page » qui s'organise sur le « fond-livre » et sur le fond absolu ou fond de monde; mais du fond de leur indistinction ils m'appellent, ils possèdent déjà le caractère de *totalité friable*, ils se donnent comme « à faire glisser sous ma vue ». En tout cela, le corps n'est donné qu'*implicitement* : le mouvement de mes yeux n'apparaît qu'au regard d'un observateur. Pour moi, je ne saisis thétiquement que ce surgissement figé des mots, les uns après les autres. Pourtant, la succession des mots dans le temps objectif est donnée et connue à travers ma temporalisation propre. Leur mouvement immobile est

donné à travers un « mouvement » de ma conscience ; et ce « mouvement » de conscience, pure métaphore qui désigne une progression temporelle, c'est exactement pour moi le mouvement de mes yeux : il est impossible que je distingue le mouvement de mes yeux de la progression synthétique de mes consciences sans recourir au point de vue d'autrui. Pourtant, dans le moment même où je lis j'ai *mal aux yeux*. Notons d'abord que cette douleur peut elle-même être *indiquée* par les objets du monde, c'est-à-dire par le livre que je lis : les mots peuvent s'arracher avec plus de difficulté au fond indifférencié qu'ils constituent ; ils peuvent trembler, papilloter, leur sens peut se donner malaisément, la phrase que je viens de lire peut se donner deux fois, trois fois comme « non comprise », comme « à relire ». Mais ces indications mêmes peuvent faire défaut — par exemple, dans le cas où ma lecture « m'absorbe » et où « j'oublie » ma douleur (ce qui ne signifie nullement qu'elle a disparu, puisque, si je viens à en prendre connaissance dans un acte *réflexif* ultérieur, elle se donnera comme ayant toujours été là) ; et, de toute façon, ce n'est pas là ce qui nous intéresse, nous cherchons à saisir la manière dont la conscience *existe* sa douleur. Mais dira-t-on, avant tout, comment la douleur se donne-t-elle comme douleur *des yeux* ? N'y a-t-il pas là un renvoi intentionnel à un objet transcendant, à mon corps en tant précisément qu'il existe dehors, dans le monde? Il est incontestable que la douleur contient un renseignement sur elle-même : il est impossible de confondre une douleur des yeux avec une douleur du doigt ou de l'estomac. Pourtant, la douleur est totalement dépourvue d'intentionnalité. Il faut s'entendre : si la douleur se donne comme douleur « des yeux », il n'y a pas là de mystérieux « signe local » ni non plus de connaissance. Seulement la douleur *est précisément les yeux* en tant que la conscience « les existe ». Et comme telle, elle se distingue par son existence même, non par un critère ni par rien de surajouté, de toute autre douleur. Certes, la dénomination : douleur *des yeux* suppose tout un travail constitutif que nous aurons à décrire. Mais au moment où nous nous plaçons il n'y a pas encore lieu de le considérer, car il n'est pas fait : la douleur n'est pas envisagée d'un point de vue réflexif, elle n'est pas rapportée à un corps-pour-autrui. Elle est douleur-yeux ou douleur-vision ; elle ne se distingue pas de ma façon de saisir les mots transcendants. C'est nous qui l'avons nommée douleur des yeux, pour la clarté de l'exposition ; mais elle n'est pas nommée dans la conscience, car elle n'est pas *connue*. Simplement elle se distingue, ineffablement et par son être même, des autres douleurs possibles.

Cette douleur, cependant, n'existe nulle part parmi les objets actuels de l'univers. Elle n'est pas à droite ni à gauche du livre, ni parmi les vérités qui se dévoilent à travers le livre, ni dans mon corps-objet (celui que voit autrui, celui que je peux toucher partiellement et

partiellement voir), ni dans mon corps-point-de-vue en tant qu'il est implicitement indiqué par le monde. Il ne faut pas dire non plus qu'elle est en « surimpression » ou, comme une harmonique, « superposée » aux choses que je vois. Ce sont là des images qui n'ont pas de sens. Elle n'est donc pas dans l'espace. Mais elle n'appartient pas non plus au temps objectif : elle se temporalise et c'est dans et par cette temporalisation que peut apparaître le temps du monde. Qu'est-elle donc ? Simplement la matière translucide de la conscience, son *être-là*, son rattachement au monde, en un mot la contingence propre de l'acte de lecture. Elle existe par delà toute attention et toute connaissance, puisqu'elle se glisse dans chaque acte d'attention et de connaissance, puisqu'elle est cet acte même, en tant qu'il est sans être fondement de son être.

Et pourtant, même sur ce plan d'être pur, la douleur comme rattachement contingent au monde ne peut être existée non thétiquement par la conscience que si elle est dépassée. La conscience douloureuse est négation interne du monde ; mais en même temps elle existe sa douleur — c'est-à-dire soi-même — comme arrachement à soi. La douleur pure, comme simple vécu, n'est pas susceptible d'être atteinte : elle serait de l'espèce des indéfinissables et des indescriptibles, qui sont ce qu'ils sont. Mais la conscience douloureuse est projet vers une conscience ultérieure qui serait vide de toute douleur, c'est-à-dire dont la contexture, dont l'être-là serait non douloureux. Cet échappement *latéral*, cet arrachement à soi qui caractérise la conscience douloureuse ne constitue pas pour autant la douleur comme objet psychique : c'est un projet non-thétique du pour-soi ; nous ne l'apprenons que par le monde, par exemple il est donné dans la façon dont le livre apparaît comme « devant être lu à un rythme précipité », dont les mots se pressent les uns contre les autres, dans une ronde infernale et figée, dont l'univers tout entier est frappé d'*inquiétude*. Par ailleurs — et c'est le propre de l'existence corporelle — l'ineffable qu'on veut fuir se retrouve au sein de cet arrachement même, c'est lui qui va constituer les consciences qui le dépassent, il est la contingence même et l'être de la fuite qui veut le fuir. Nulle part ailleurs nous ne toucherons de plus près cette néantisation de l'en-soi par le pour-soi et le ressaisissement du pour-soi par l'en-soi qui alimente cette néantisation même.

Soit, dira-t-on. Mais vous vous faites la partie trop belle en choisissant un cas où la douleur est précisément douleur de l'organe en fonction, douleur de l'œil pendant qu'il regarde, de la main pendant qu'elle saisit. Car enfin, je puis souffrir d'une blessure au doigt pendant que je lis. En ce cas, il serait difficile de soutenir que ma douleur est la contingence même de mon « acte de lire ».

Notons d'abord que, si absorbé que je puisse être par ma lecture, je ne cesse pas pour autant de faire venir le monde à l'être ; mieux : ma

lecture est un acte qui implique dans sa nature même l'existence du monde comme un fond nécessaire. Cela ne signifie nullement que j'aie une moindre conscience du monde mais que j'en ai conscience *comme fond*. Je ne perds point de vue les couleurs, les mouvements qui m'entourent, je ne cesse pas d'entendre les sons, simplement ils se perdent dans la totalité indifférenciée qui sert de fond à ma lecture. Corrélativement, mon corps ne cesse d'être indiqué par le monde comme le point de vue total sur la totalité mondaine, mais c'est le monde comme fond qui l'indique. Ainsi, mon corps ne cesse pas d'*être existé* en totalité dans la mesure où il est la contingence totale de ma conscience. Il est à la fois ce que la totalité du monde comme fond indique et la totalité que j'existe affectivement en connexion avec l'appréhension objective du monde. Mais dans la mesure où un *ceci* particulier se détache comme forme sur fond de monde, il indique corrélativement vers une spécification fonctionnelle de la totalité corporelle et, du même coup, ma conscience existe une forme corporelle qui s'enlève sur la totalité-corps qu'elle existe. Le livre est lu et, dans la mesure où j'existe et où je dépasse la contingence de la vision ou, si l'on veut, de la lecture, *les yeux* paraissent comme forme sur fond de totalité corporelle. Bien entendu, sur ce plan d'existence, les yeux ne sont pas l'organe sensoriel vu par autrui, mais seulement la contexture même de ma conscience de voir, en tant que cette conscience est une structure de ma conscience plus large du monde. Avoir conscience, en effet, c'est toujours avoir conscience du monde et ainsi le monde et le corps sont toujours présents, quoique de façon différente, à ma conscience. Mais cette conscience totale du monde est conscience du monde comme fond pour tel ou tel *ceci* particulier et ainsi, de même que la conscience se spécifie dans son acte même de néantisation, il y a présence d'une structure singulière du corps sur fond total de corporéité. Dans le moment même où je lis, je ne cesse donc pas d'être un corps, assis dans tel fauteuil, à trois mètres de la fenêtre, dans des conditions de pression et de température données. Et cette douleur à mon index gauche, je ne cesse pas de l'*exister* comme mon corps en général. Seulement, je l'existe en tant qu'elle s'évanouit dans le fond de corporéité comme une structure subordonnée à la totalité corporelle. Elle n'est ni absente ni inconsciente : simplement elle fait partie de cette existence sans distance de la conscience positionnelle pour elle-même. Si, tout à l'heure, je tourne les pages du livre, la douleur de mon index, sans devenir pour cela objet de connaissance, passera au rang de contingence existée comme forme sur une nouvelle organisation de mon corps comme fond total de contingence. Ces remarques correspondent d'ailleurs à cette observation empirique : c'est qu'il est plus facile de se « distraire » d'une douleur de l'index ou des reins lorsqu'on lit que d'une douleur des yeux. Car la douleur des yeux *est précisément ma lecture* et les

mots que je lis m'y renvoient à chaque instant, au lieu que ma douleur du doigt ou des reins, étant l'appréhension du monde comme fond, est elle-même perdue, comme structure partielle, dans le corps comme appréhension fondamentale du fond de monde.

Mais voici que je cesse de lire, tout à coup, et je m'absorbe à présent à *saisir* ma douleur. Cela signifie que je dirige sur ma conscience présente ou conscience-vision une conscience réflexive. Ainsi la texture actuelle de ma conscience réfléchie — en particulier ma douleur — est appréhendée et *posée* par ma conscience réflexive. Il faut se rappeler ici ce que nous avons dit de la réflexion : c'est une saisie totalitaire et sans point de vue, c'est une connaissance débordée par elle-même et qui tend à s'objectiver, à projeter le connu à distance, pour pouvoir le contempler et le penser. Le mouvement premier de la réflexion est donc pour transcender la qualité conscientielle pure de douleur vers un *objet-douleur*. Ainsi, à nous en tenir à ce que nous avons nommé réflexion complice, la réflexion tend à faire de la douleur un *psychique*. Cet objet psychique appréhendé à travers la douleur, c'est le *mal*. Cet objet a toutes les caractéristiques de la douleur mais il est transcendant et passif. C'est une réalité qui a son temps propre — non pas le temps de l'univers extérieur ni celui de la conscience : le temps psychique. Elle peut alors supporter des appréciations et des déterminations diverses. Comme telle elle est distincte de la conscience même et paraît à travers elle ; elle demeure permanente pendant que la conscience évolue et c'est cette permanence même qui est condition de l'opacité et de la passivité du mal. Mais d'autre part ce mal, en tant que saisi à travers la conscience, a tous les caractères d'unité, d'intériorité et de spontanéité de la conscience, mais dégradés. Cette dégradation lui confère l'individualité psychique. C'est-à-dire tout d'abord qu'il a une cohésion absolue et sans parties. En outre, il a sa durée propre, puisqu'il est hors de la conscience et possède un passé et un avenir. Mais cette durée qui n'est que la projection de la temporalisation originelle est multiplicité d'interpénétration. Ce mal est « pénétrant », « caressant », etc. Et ces caractéristiques ne visent qu'à rendre la façon dont ce mal se profile dans la durée : ce sont des qualités mélodiques. Une douleur qui se donne par élancements suivis d'arrêts n'est pas saisie par la réflexion comme pure alternance de consciences douloureuses et de consciences non douloureuses : pour la réflexion organisatrice, les brefs répits *font partie* du mal, comme les silences font partie d'une mélodie. L'ensemble constitue le *rythme* et l'*allure* du mal. Mais en même temps qu'il est objet passif, le mal, en tant qu'il est vu à travers une spontanéité absolue qui est la conscience, est projection dans l'en-soi de cette spontanéité. En tant que spontanéité passive il est magique : il se donne comme se prolongeant de lui-même, comme entièrement maître de sa forme temporelle. Il apparaît et disparaît

autrement que les objets spatio-temporels : si je ne vois plus la table, c'est que j'ai détourné la tête ; mais si je ne sens plus mon mal, c'est qu'il « est parti ». En fait, il se produit ici un phénomène analogue à ce que les psychologues de la forme appellent illusion stroboscopique. La disparition du mal, en décevant les projets du pour-soi réflexif, se donne comme mouvement de recul, presque comme volonté. Il y a un animisme du mal : il se donne comme un être vivant qui a sa forme, sa durée propre, ses habitudes. Les malades ont avec lui une sorte d'intimité : quand il apparaît, ce n'est pas comme un phénomène neuf, c'est, dira le malade, « ma crise de l'après-midi ». Ainsi, la réflexion ne relie pas entre eux les moments d'une même crise, mais, par delà une journée entière, elle relie les crises entre elles Toutefois, cette synthèse de récognition a un caractère spécial : elle ne vise pas à constituer un objet qui demeurerait existant même lorsqu'il ne serait pas donné à la conscience (à la façon d'une haine qui demeure « assoupie » ou reste « dans l'inconscient »). En fait, quand le mal s'en va, il disparaît pour de bon, il « *n'y en a plus* ». Mais il s'ensuit cette curieuse conséquence que, lorsqu'il réapparaît, il surgit, dans sa passivité même, par une sorte de génération spontanée Par exemple, on en sent doucement « les approches », le voici qui « renaît » : « c'est lui ». Ainsi, les premières douleurs, pas plus que les autres, ne sont appréhendées pour elles-mêmes comme texture simple et nue de la conscience réfléchie : elles sont les « annonces » du mal ou mieux le mal lui-même, qui naît lentement, comme une locomotive qui se met lentement en marche. Mais, d'autre part, il faut bien voir que je constitue le mal *avec* de la douleur. Cela ne signifie nullement que je saisisse le mal comme cause de la douleur, mais plutôt, il en est de chaque douleur concrète comme d'une note dans une mélodie : elle est à la fois la mélodie tout entière et un « temps » de la mélodie. A travers chaque douleur, je saisis le mal tout entier et pourtant il les transcende toutes, car il est la totalité synthétique de toutes les douleurs, le thème qui se développe par elles et à travers elles. Mais la matière du mal ne ressemble pas à celle d'une mélodie : d'abord, c'est du vécu pur, il n'y a aucune distance de la conscience réfléchie à la douleur ni de la conscience réflexive à la conscience réfléchie. Il en résulte que le mal est transcendant mais sans distance. Il est hors de ma conscience, comme totalité synthétique, et déjà tout près d'être *ailleurs*, mais d'un autre côté, il est en elle, il pénètre en elle, par toutes ses dentelures, par toutes ses notes qui *sont ma conscience.*

A ce niveau, qu'est devenu *le corps* ? Il y a eu, remarquons-le, une sorte de scission, lors de la projection réflexive : pour la conscience irréfléchie la douleur *était* le corps ; pour la conscience réflexive le mal est distinct du corps, il a sa forme propre, il vient et s'en va. Au niveau réflexif où nous nous sommes placé, c'est-à-dire avant

l'intervention du pour-autrui, le corps n'est pas explicitement et thématiquement donné à la conscience. La conscience réflexive est conscience *du* mal. Seulement, si le mal a une forme qui lui est propre et un rythme mélodique qui lui confère une individualité transcendante, il adhère au pour-soi par sa matière, puisqu'il est dévoilé à travers la douleur et comme l'unité de toutes mes douleurs de même type. Il est *mien* en ce sens que je lui donne sa matière. Je le saisis comme soutenu et nourri par un certain milieu passif, dont la passivité est l'exacte projection dans l'en-soi de la facticité contingente des douleurs et qui est *ma* passivité. Ce milieu n'est pas saisi pour lui-même, sinon comme la matière de la statue est saisie quand je perçois sa forme, et pourtant il est là : il est *la passivité que ronge le mal* et qui lui donne magiquement de nouvelles forces, comme la terre à Antée. C'est mon corps sur un nouveau plan d'existence, c'est-à-dire comme pur corrélatif noématique d'une conscience réflexive. Nous l'appellerons *corps psychique*. Il n'est encore aucunement *connu*, car la réflexion qui cherche à saisir la conscience douloureuse n'est pas encore cognitive. Elle est affectivité en son surgissement originel. Elle saisit bien le mal comme un objet, mais comme un objet affectif. On se dirige d'abord sur sa douleur pour la haïr, pour l'endurer avec patience, pour l'appréhender comme intolérable, quelquefois pour l'aimer, pour s'en réjouir (si elle annonce la délivrance, la guérison), pour la valoriser de quelque façon. Et, bien entendu, c'est le mal qu'on valorise, ou, mieux, qui surgit comme corrélatif nécessaire de la valorisation. Le mal n'est donc point connu, il est *souffert* et le corps, pareillement, se dévoile par le mal et la conscience le souffre également. Pour enrichir de structures cognitives le corps tel qu'il se donne à la réflexion, il faudra le recours à l'*autre* ; nous ne pouvons en parler à présent, car il faut déjà avoir mis au jour les structures du corps-pour-autrui. Cependant, dès a présent, nous pouvons noter que ce corps psychique, étant la projection, sur le plan de l'en-soi, de l'intracontexture de la conscience, fait la matière implicite de *tous* les phénomènes de la psyché. Tout de même que le corps originel était existé par chaque conscience comme sa contingence propre, le corps psychique est *souffert* comme la contingence de la haine ou de l'amour, des actes et des qualités, mais cette contingence a un caractère neuf : en tant qu'existée par la conscience, elle était le ressaisissement de la conscience par l'en-soi : en tant que soufferte, *dans* le mal ou la haine ou l'entreprise, par la réflexion elle est *projetée dans* l'en-soi. Elle représente, de ce fait, la tendance de chaque objet psychique, par delà sa cohésion magique, à se morceler en extériorité, elle représente, par delà les rapports magiques qui unissent les objets psychiques entre eux, la tendance de chacun d'eux à s'isoler dans une insularité d'indifférence : c'est donc comme un espace implicite sous-tendant la durée mélodique du psychique. En

tant que le corps est la matière contingente et indifférente de tous nos événements psychiques, le corps détermine un *espace psychique*. Cet espace n'a ni haut ni bas, ni droite ni gauche, il est encore sans parties, en tant que la cohésion magique du psychique vient combattre sa tendance au morcellement d'indifférence. Il n'en est pas moins une caractéristique réelle de la *psychè* : non que la psyché soit *unie* à un corps, mais sous son organisation mélodique, le corps est sa substance et sa perpétuelle condition de possibilité. C'est lui qui paraît dès que nous *nommons* le psychique ; c'est lui qui est à la base du mécanisme et du chimisme métaphoriques dont nous usons pour classer et pour expliquer les événements de la psychè ; c'est lui que nous visons et que nous informons dans les images (consciences imageantes) que nous produisons pour viser et présentifier des sentiments absents ; c'est lui, enfin, qui motive et, en quelque mesure, justifie des théories psychologiques comme celle de l'inconscient, des problèmes comme celui de la conservation des souvenirs.

Il va sans dire que nous avons choisi la douleur physique à titre d'exemple et qu'il y a mille autres façons, contingentes elles-mêmes, d'exister notre contingence. En particulier, lorsque aucune douleur, aucun agrément, aucun désagrément précis ne sont « existés » par la conscience, le pour-soi ne cesse pas de se projeter par delà une contingence pure et pour ainsi dire non qualifiée. La conscience ne cesse pas « d'avoir » un corps. L'affectivité cœnesthésique est alors pure saisie non-positionnelle d'une contingence sans couleur, pure appréhension de soi comme existence de fait. Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d'un goût *fade* et sans distance qui m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer et qui est *mon* goût, c'est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée*. Une nausée discrète et insurmontable révèle perpétuellement mon corps à ma conscience : il peut arriver que nous recherchions l'agréable ou la douleur physique pour nous en délivrer, mais dès que la douleur ou l'agréable sont existés par la conscience, ils manifestent à leur tour sa facticité et sa contingence et c'est sur fond de nausée qu'ils se dévoilent. Loin que nous devions comprendre ce terme de *nausée* comme une métaphore tirée de nos écœurements physiologiques, c'est, au contraire, sur son fondement que se produisent toutes les nausées concrètes et empiriques (nausées devant la viande pourrie, le sang frais, les excréments, etc.) qui nous conduisent au vomissement.

II

LE CORPS-POUR AUTRUI

Nous venons de décrire l'être de mon corps *pour-moi*. Sur ce plan ontologique, mon corps est tel que nous l'avons décrit et il *n'est que cela*. En vain y chercherait-on les traces d'un organe physiologique, d'une constitution anatomique et spatiale. Ou bien il est le centre de référence indiqué à vide par les objets-ustensiles du monde, ou bien il est *la contingence que le pour-soi existe* ; plus exactement, ces deux modes d'être sont complémentaires. Mais le corps connaît les mêmes avatars que le pour-soi lui-même : il a d'autres plans d'existence. Il existe aussi *pour autrui*. C'est dans cette nouvelle perspective ontologique que nous devons à présent l'étudier. Il revient au même d'étudier la façon dont *mon* corps apparaît à autrui ou celle dont le corps d'autrui m'apparaît. Nous avons établi, en effet, que les structures de mon être-pour-autrui sont identiques à celles de l'être d'autrui pour moi. C'est donc à partir de ces dernières que nous établirons la nature du corps-pour-autrui (c'est-à-dire du corps d'autrui) pour des raisons de commodité.

Nous avons montré dans le précédent chapitre que le corps n'est pas ce qui me manifeste autrui d'abord. Si, en effet, la relation fondamentale de mon être à celui d'autrui se réduisait au rapport de mon corps au corps de l'autre, elle serait pure relation d'extériorité. Mais ma liaison à autrui est inconcevable si elle n'est pas une négation interne. Je dois saisir autrui d'abord comme ce pour quoi j'existe comme objet ; le ressaisissement de mon ipséité fait apparaître autrui comme objet dans un second moment de l'historialisation antéhistorique ; l'apparition du corps d'autrui n'est donc pas la rencontre première, mais, au contraire, elle n'est qu'un épisode de mes relations avec autrui et, plus spécialement, de ce que nous avons nommé l'objectivation de l'autre ; ou, si l'on veut, autrui existe pour moi d'abord et je le saisis dans son corps *ensuite* ; le corps d'autrui est pour moi une structure secondaire.

Autrui, dans le phénomène fondamental de l'objectivation de l'autre, m'apparaît comme transcendance transcendée. C'est-à-dire que, du seul fait que je me projette vers mes possibilités, je dépasse et transcende sa transcendance, elle est hors de jeu ; c'est une transcendance-objet. Je saisis cette transcendance dans le monde et, originellement, comme une certaine disposition des choses-ustensiles de *mon* monde, en tant qu'elles indiquent *par surcroît* un centre de référence secondaire qui est au milieu du monde et qui n'est pas moi. Ces indications ne sont point, à la différence des indications qui *m'indi-*

quent, constitutives de la chose indiquante : ce sont des propriétés latérales de l'objet. Autrui, nous l'avons vu, ne saurait être un concept constitutif du monde. Elles ont donc toutes une contingence originelle et le caractère d'un *événement*. Mais le centre de référence qu'elles indiquent est bien *l'autre* comme transcendance simplement contemplée ou transcendée. C'est bien à autrui que me renvoie la disposition secondaire des objets comme à l'organisateur ou au bénéficiaire de cette disposition, bref, à un instrument qui dispose les ustensiles en vue d'une fin qu'il produit lui-même. Mais cette fin, à son tour, je la dépasse et l'utilise, elle est au milieu du monde et je peux m'en servir pour mes propres fins. Ainsi, autrui est d'abord indiqué par les choses comme un instrument. Moi aussi, les choses m'indiquent comme un instrument et je suis corps, précisément en tant que je me fais indiquer par les choses. C'est donc autrui comme corps que les choses indiquent par leurs dispositions latérales et secondaires. Le fait est même que je ne connais pas d'ustensiles qui ne se réfèrent secondairement au corps de l'autre. Mais je ne pouvais prendre aucun point de vue, tout à l'heure, sur mon corps en tant qu'il était désigné par les choses. Il est, en effet, le point de vue sur lequel je ne peux prendre aucun point de vue, l'instrument que je ne peux utiliser au moyen d'aucun instrument. Lorsque, par la pensée universalisante, j'essayais de le penser à vide comme pur instrument au milieu du monde, il en résultait aussitôt l'effondrement du monde en tant que tel. Au contraire, du seul fait que *je ne suis pas l'autre*, son corps m'apparaît originellement comme un point de vue sur lequel je peux prendre un point de vue, un instrument que je peux utiliser avec d'autres instruments. Il est indiqué par la ronde des choses-ustensiles, mais il indique à son tour d'autres objets et finalement il s'intègre à *mon* monde et c'est *mon corps* qu'il indique. Ainsi le corps d'autrui est radicalement différent de mon corps-pour-moi : il est l'outil que je ne suis pas et que j'utilise (ou qui me résiste, ce qui revient au même). Il se présente à moi originellement avec un certain coefficient objectif d'utilité et d'adversité. Le corps d'autrui, c'est donc autrui lui-même comme transcendance-instrument. Les mêmes remarques s'appliquent au corps d'autrui comme ensemble synthétique d'organes sensibles. Nous ne *découvrons* pas dans et par le corps d'autrui la possibilité qu'a autrui de nous connaître. Elle se dévoile fondamentalement dans et par mon *être-objet pour* autrui, c'est-à-dire qu'elle est la structure essentielle de notre relation originelle à autrui. Et dans cette relation originelle, la fuite de *mon* monde vers autrui est également donnée. Par le ressaisissement de mon ipséité, je transcende la transcendance d'autrui en tant que cette transcendance est permanente possibilité de me saisir comme objet. De ce fait, elle devient transcendance purement donnée et dépassée vers mes buts propres, transcendance qui « est-là » simplement et la connaissance

qu'autrui a de moi et du monde devient connaissance-objet. C'est-à-dire qu'elle est une propriété donnée d'autrui, propriété que je peux à mon tour *connaître.* A vrai dire, cette connaissance que j'en prends demeure vide, en ce sens que je ne connaîtrai jamais *l'acte de connaître* : cet acte étant pure transcendance ne peut être saisi que par lui-même sous forme de conscience non-thétique ou par la réflexion issue de lui. Ce que je connais, c'est seulement la connaissance comme *être-là* ou, si l'on veut, *l'être-là de la connaissance.* Ainsi, cette relativité de l'organe sensoriel qui se dévoilait à ma raison universalisante, mais qui ne pouvait être pensée — quand il s'agissait de mon propre sens — sans déterminer l'effondrement du monde, je la saisis *d'abord* lorsque je saisis autrui-objet et je la saisis *sans danger*, puisque, autrui faisant partie de mon univers, sa relativité ne saurait déterminer l'effondrement de cet univers. Ce sens d'autrui est *sens connu comme connaissant.* On voit comment, à la fois, s'explique l'erreur des psychologues, qui définissent *mon sens* par le sens d'autrui et qui donnent à l'organe sensible tel qu'il est pour moi une relativité qui appartient à son être-pour-autrui, et à la fois comment cette erreur devient vérité si nous la replaçons à son niveau d'être après avoir déterminé l'ordre vrai de l'être et du connaître. Ainsi, les objets de mon monde indiquent latéralement un centre-de-référence-objet qui est autrui. Mais ce centre, à son tour, m'apparaît d'un point de vue sans point de vue qui est le mien, qui est mon corps ou ma contingence. En un mot, pour employer une expression impropre mais courante, je *connais autrui par les sens.* De même qu'autrui est l'instrument que j'utilise au moyen de l'instrument que je suis et qu'aucun instrument ne peut plus utiliser, de même il est l'ensemble d'organes sensibles qui se révèlent à ma *connaissance sensible*, c'est-à-dire qu'il est une facticité qui apparaît à une facticité. Ainsi peut-il y avoir, à sa vraie place dans l'ordre du connaître et de l'être, une étude des organes sensibles d'autrui tels qu'ils sont connus sensoriellement par moi. Et cette étude tiendra le plus grand compte de la fonction de ces organes sensibles *qui est de connaître.* Mais cette connaissance, à son tour, sera pur objet pour moi : de là, par exemple, le faux problème de la « vision renversée ». En fait, originellement, l'organe sensoriel d'autrui n'est aucunement un instrument de connaissance pour autrui, il est simplement la connaissance d'autrui, son pur acte de connaître en tant que cette connaissance existe sur le mode de l'objet dans mon univers.

Toutefois, nous n'avons encore défini le corps d'autrui qu'en tant qu'il est indiqué latéralement par les choses-ustensiles de mon univers. Cela ne nous donne point, à vrai dire, son être-là « de chair et d'os ». Certes, le corps d'autrui est partout présent dans l'indication même qu'en donnent les choses-ustensiles en tant qu'elles se révèlent comme utilisées par lui et comme connues par lui. Ce salon

où j'attends le maître de maison me révèle, dans sa totalité, le corps de son propriétaire : ce fauteuil est fauteuil-où-il-s'assied, ce bureau est bureau-sur-lequel-il-écrit, cette fenêtre est fenêtre par où entre la lumière-qui-éclaire-les-objets-qu'il-voit. Ainsi est-il esquissé de toutes parts et cette esquisse est esquisse-objet ; un objet peut venir à tout instant la remplir de sa matière. Mais encore est-il que le maître de maison « n'est pas là ». Il est *ailleurs*, il est *absent*.

Mais, justement, nous avons vu que l'absence est une structure de *l'être-là*. Etre absent, c'est être-ailleurs-dans-mon-monde ; c'est être déjà donné pour moi. Dès que je reçois une lettre de mon cousin d'Afrique, son être-ailleurs m'est donné concrètement par les indications mêmes de cette lettre, et cet être-ailleurs est un être-quelque-part : c'est déjà son corps. On n'expliquerait pas autrement que la lettre même de la femme aimée émeuve sensuellement son amant : tout le corps de l'aimée est présent comme absence sur ces lignes et sur ce papier. Mais l'être-ailleurs étant un *être-là* par rapport à un ensemble concret de choses-ustensiles, dans une *situation concrète*, est déjà facticité et contingence. Ce n'est pas seulement la *rencontre* que je fais aujourd'hui de Pierre qui définit sa contingence et la mienne, mais son absence d'hier définissait pareillement nos contingences et nos facticités. Et cette facticité de l'absent est implicitement donnée dans ces choses-ustensiles qui l'indiquent ; sa brusque apparition n'y ajoute rien. Ainsi, le corps d'autrui, c'est sa *facticité* comme ustensile et comme synthèse d'organes sensibles en tant qu'elle se révèle à ma facticité. Elle m'est donnée dès là qu'autrui existe pour moi dans le monde, la présence d'autrui ou son absence n'y change rien.

Mais voici que Pierre paraît, il entre dans ma chambre. Cette apparition ne change rien à la structure fondamentale de mon rapport à lui : elle est contingence, mais comme son absence était contingence. Les objets l'indiquent à moi : la porte qu'il pousse indique une présence humaine quand elle s'ouvre devant lui, de même le fauteuil où il s'assied, etc. ; mais les objets ne cessaient de l'indiquer, pendant son absence. Et, certes, j'existe pour lui, il me parle ; mais j'existais pareillement hier, lorsqu'il m'envoyait ce pneumatique qui est présentement sur ma table pour m'aviser de sa venue. Pourtant, il y a quelque chose de neuf : c'est qu'il paraît à présent sur fond de monde comme un *ceci* que je peux regarder, saisir, utiliser directement. Qu'est-ce que cela signifie ? Tout d'abord, c'est que la facticité d'autrui, c'est-à-dire la contingence de son être, est *explicite* à présent, au lieu d'être implicitement contenue dans les indications latérales des choses-ustensiles. Cette facticité, c'est précisément celle qu'il *existe* dans et par son pour-soi ; c'est celle qu'il vit perpétuellement par la nausée comme saisie non-positionnelle d'une contingence qu'il est, comme pure appréhension de soi en tant qu'existence de

fait. En un mot, c'est sa *cœnesthésie.* L'apparition d'autrui est dévoilement du goût de son être comme existence immédiate. Seulement, je ne saisis pas ce goût comme il le saisit. La nausée pour lui n'est pas connaissance, elle est appréhension non-thétique de la contingence qu'il *est*; elle est dépassement de cette contingence vers des possibilités propres du pour-soi; elle est contingence existée, contingence subie et refusée. C'est cette même contingence — et rien d'autre — que je saisis présentement. Seulement, je ne *suis pas* cette contingence. Je la dépasse vers mes propres possibilités, mais ce dépassement est transcendance *d'un autre.* Elle m'est entièrement donnée et sans recours; elle est irrémédiable. Le pour-soi d'autrui s'arrache à cette contingence et la dépasse perpétuellement. Mais, en tant que je transcende la transcendance d'autrui, je la fige; elle n'est plus un recours contre la facticité; bien au contraire, elle participe à son tour à la facticité; elle en émane. Ainsi, rien ne vient s'interposer entre la contingence pure d'autrui comme *goût pour soi* et ma conscience. C'est bien *ce* goût tel qu'il est existé que je saisis. Seulement, du seul fait de mon altérité, ce goût apparaît comme un *ceci* connu et donné au milieu du monde. Le corps d'autrui m'est donné comme l'en-soi pur de son être — en-soi parmi des en-soi et que je dépasse vers mes possibilités. Le corps d'autrui se révèle donc par deux caractéristiques également contingentes : il est ici et pourrait être ailleurs, c'est-à-dire les choses-ustensiles pourraient se disposer autrement par rapport à lui, l'indiquer autrement, les distances de la chaise à lui pourraient être autres — il est comme ceci et pourrait être autrement, c'est-à-dire que je saisis sa contingence originelle sous forme d'une configuration objective et contingente. Mais, en réalité, ces deux caractères ne font qu'un. La seconde ne fait que présentifier, qu'expliciter pour moi la première. Le corps d'autrui, c'est le fait pur de la présence d'autrui dans *mon* monde comme un être-là qui se traduit par un être-comme-ceci. Ainsi, l'existence même d'autrui comme autrui-pour-moi implique qu'il se dévoile comme outil possédant la propriété de connaître et que cette propriété de connaître soit liée à une existence quelconque objective. C'est ce que nous nommerons la nécessité pour autrui d'être contingent pour moi. Dès là qu'*il y a* un autrui, on doit donc conclure qu'il est un instrument pourvu d'organes sensibles quelconques. Mais ces considérations ne font que marquer la nécessité abstraite pour autrui d'avoir un corps. Le corps d'autrui, en tant que je le rencontre, c'est le dévoilement comme objet-pour-moi de la forme contingente que prend la nécessité de cette contingence. Tout autrui doit avoir des organes sensibles mais non pas nécessairement *ces* organes sensibles, mais non pas *un visage* et, enfin, non pas *ce visage.* Mais visage, organes sensibles, présence : tout cela n'est autre chose que la forme contingente de la nécessité pour autrui de *s'exister* comme apparte-

nant à une race, une classe, un milieu, etc., en tant que cette forme contingente est dépassée par une transcendance *qui n'a pas à l'exister.* Ce qui est *goût de soi* pour autrui devient pour moi *chair de l'autre.* La chair est contingence pure de la présence. Elle est ordinairement masquée par le vêtement, le fard, la coupe de cheveux ou de barbe, l'expression, etc. Mais, au cours d'un long commerce avec une personne, il vient toujours un instant où tous ces masques se défont et où je me trouve en présence de la *contingence pure de sa présence* ; en ce cas, sur un visage ou sur les autres membres d'un corps, j'ai l'intuition pure de la chair. Cette intuition n'est pas seulement connaissance ; elle est appréhension affective d'une contingence absolue, et cette appréhension est un type particulier de *nausée.*

Le corps d'autrui, c'est donc la facticité de la transcendance-transcendée en tant qu'elle se réfère à ma facticité. Je ne saisis jamais autrui comme corps sans saisir en même temps, de façon non explicite, mon corps comme le centre de référence indiqué par autrui. Mais, de même, on ne saurait percevoir le corps d'autrui *comme chair* à titre d'objet isolé ayant avec les autres *ceci* de pures relations d'extériorité. Ceci n'est vrai que pour le *cadavre.* Le corps d'autrui comme chair m'est immédiatement donné comme centre de référence d'une situation qui s'organise synthétiquement autour de lui et il est inséparable de cette situation ; il ne faut donc pas demander comment le corps d'autrui peut être d'abord corps pour moi et ensuite venir en situation. Mais autrui m'est originellement donné comme *corps en situation.* Il n'y a donc pas, par exemple, corps d'abord et action ensuite. Mais le corps est la contingence objective de l'action d'autrui. Ainsi retrouvons-nous, sur un autre plan, une nécessité ontologique que nous avions marquée à l'occasion de l'existence de mon corps pour moi : la contingence du pour-soi, disions-nous, ne peut être existée que dans et par une transcendance, elle est le ressaisissement perpétuellement dépassé et perpétuellement ressaisissant du pour-soi par l'en-soi sur fond de néantisation première. Semblablement ici, un corps d'autrui comme chair ne saurait *s'insérer* dans une situation préalablement définie. Mais il est précisément ce à partir de quoi il y a situation. Ici aussi il ne saurait exister que dans et par une transcendance. Seulement, cette transcendance est d'abord transcendée ; elle est elle-même objet. Ainsi, le corps de Pierre, ce n'est pas d'abord une main qui pourrait ensuite prendre ce verre : une pareille conception tendrait à mettre le cadavre à l'origine du corps vivant. Mais c'est le complexe main-verre en tant que la *chair* de la main marque la contingence originelle de ce complexe. Loin que la relation du corps aux objets soit un problème, nous ne saisissons jamais le corps en dehors de cette relation. Ainsi, le corps d'autrui est-il *signifiant.* La signification n'est rien autre qu'un mouvement figé de transcendance. Un corps est corps en tant que cette masse de chair

qu'il *est* se définit par la table qu'il regarde, la chaise qu'il prend, le trottoir sur lequel il marche, etc. Mais, à pousser les choses plus avant, il ne saurait être question d'épuiser les significations qui constituent le corps par la référence aux actions concertées, à l'utilisation rationnelle des complexes-ustensiles. Le corps est totalité des relations signifiantes au monde : en ce sens, il se définit aussi par référence à l'air qu'il respire, à l'eau qu'il boit, à la viande qu'il mange. Le corps ne saurait apparaître, en effet, sans soutenir, avec la totalité de ce qui est, des relations signifiantes. Comme l'*action*, la *vie* est transcendance-transcendée et signification. Il n'y a pas de différence de nature entre la vie conçue comme totalité et l'action. La vie représente l'ensemble des significations qui se transcendent vers des objets qui ne sont pas posés comme des *ceci* sur fond de monde. La *vie* est le *corps-fond* d'autrui, par opposition au corps-forme, en tant que ce corps-fond peut être saisi, non plus par le pour-soi d'autrui à titre implicite et non-positionnel, mais précisément explicitement et objectivement par *moi* : il paraît alors comme forme signifiante sur fond d'univers, mais sans cesser d'être fond pour autrui et précisément *en tant que fond*. Mais, ici, il convient de faire une distinction importante : le corps d'autrui, en effet, apparaît « à mon corps ». Cela signifie qu'il y a une facticité de mon point de vue sur autrui. En ce sens, il ne faut point confondre ma possibilité de saisir un organe (un bras, une main) sur fond de totalité corporelle et mon appréhension explicite du corps d'autrui ou de certaines structures de ce corps en tant qu'elles sont vécues par autrui comme *corps-fond*. C'est dans le deuxième cas seulement que nous saisissons autrui comme *vie*. Dans le premier, en effet, il peut arriver que nous saisissions comme fond ce qui est forme pour lui. Lorsque je regarde sa main, le reste du corps s'unifie en fond. Mais c'est peut-être précisément son front ou son thorax qui existe non-thétiquement comme forme sur un fond où ses bras et ses mains se sont dilués.

De là résulte, bien entendu, que l'être du corps d'autrui est une totalité synthétique pour moi. Cela signifie : 1° que je ne saurais jamais saisir le corps d'autrui sinon à partir d'une situation totale qui l'indique ; 2° que je ne saurais percevoir isolément un organe quelconque du corps d'autrui, et que je me fais toujours indiquer chaque organe singulier à partir de la totalité de la *chair* ou de la *vie*. Ainsi, ma perception du corps d'autrui est-elle radicalement différente de ma perception des choses.

1° Autrui se meut entre des limites qui apparaissent en liaison immédiate avec ses mouvements, et qui sont les termes à partir desquels je me fais indiquer la signification de ces mouvements. Ces limites sont en même temps spatiales et temporelles. Spatialement, c'est le verre placé *à distance* de Pierre qui est la signification de son geste actuel. Ainsi vais-je, dans ma perception même, de l'ensemble

« table-verre-bouteille, etc. », au mouvement du bras pour me faire annoncer ce qu'il est. Si le bras est visible et si le verre est caché, je perçois le mouvement de Pierre à partir de l'idée pure de *situation* et à partir de termes visés à vide par delà les objets qui me cachent le verre, comme signification du geste. Temporellement, je saisis toujours le geste de Pierre en tant qu'il m'est présentement révélé à partir de termes futurs vers lesquels il tend. Ainsi me fais-je annoncer le présent du corps par son futur et, plus généralement encore, par le futur du monde. On ne pourra jamais rien comprendre au problème psychologique de la perception du corps d'autrui, si l'on ne saisit pas d'abord cette vérité d'essence, que le corps d'autrui est perçu tout autrement que les autres corps : car pour le percevoir, on va toujours de ce qui est hors de lui, dans l'espace et dans le temps, à lui-même ; on saisit son geste « à rebrousse-poil » par une sorte d'inversion du temps et de l'espace. Percevoir autrui, c'est se faire annoncer par le monde ce qu'il est.

2° Je ne perçois jamais un bras qui se lève le long d'un corps immobile : je perçois Pierre-qui-lève-la-main. Et il ne faut pas entendre par là que je rapporte par jugement le mouvement de la main à une « conscience » qui le provoquerait ; mais je ne puis saisir le mouvement de la main ou du bras que comme une structure temporelle du corps entier. C'est le tout ici qui détermine l'ordre et les mouvements des parties. Pour se convaincre de ce qu'il s'agit bien ici d'une perception originelle du corps d'autrui, il suffit de se rappeler l'horreur que peut susciter la vue d'un bras cassé qui « n'a pas l'air d'appartenir au corps » ou quelqu'une de ces perceptions rapides où nous voyons par exemple une main (dont le bras est caché) grimper comme une araignée le long du battant d'une porte. Dans ces différents cas, il y a désintégration du corps ; et cette désintégration est saisie comme extraordinaire. On connaît, d'autre part, les preuves positives dont ont souvent argué les gestaltistes. Il est frappant, en effet, que la photographie enregistre un grossissement énorme des mains de Pierre lorsqu'il les tend en avant (parce qu'elle les saisit dans leurs dimensions propres et sans liaison synthétique à la totalité corporelle), tandis que nous percevons ces mêmes mains sans grossissement apparent si nous les regardons à l'œil nu. En ce sens, le corps apparaît à partir de la situation comme totalité synthétique de la *vie* et de l'*action*.

Il va de soi, après ces quelques remarques, que le corps de Pierre ne se distingue aucunement de Pierre-pour-moi. Seul existe pour moi le corps d'autrui, avec ses différentes significations ; être objet-pour-autrui ou être-corps, ces deux modalités ontologiques sont traductions rigoureusement équivalentes de l'être-pour-autrui du pour-soi. Ainsi, les significations ne renvoient-elles pas à un psychisme mystérieux : elles *sont* ce psychisme, en tant qu'il est transcendance-

transcendée. Sans doute y a-t-il une cryptologie du psychique : certains phénomènes sont « cachés ». Mais cela ne signifie nullement que les significations se réfèrent à un « au-delà du corps ». Elles se réfèrent au monde et à elles-mêmes. En particulier ces manifestations émotionnelles ou, d'une façon plus générale, les phénomènes improprement appelés d'*expression* ne nous *indiquent* nullement une affection cachée et vécue par quelque psychisme, qui serait l'objet immatériel des recherches du psychologue : ces froncements de sourcils, cette rougeur, ce bégaiement, ce léger tremblement des mains, ces regards en dessous qui semblent à la fois timides et menaçants n'*expriment* pas la colère, ils *sont* la colère. Mais il faut bien l'entendre : en soi-même un poing serré n'est rien et ne signifie rien. Mais aussi ne percevons-nous jamais *un poing serré* : nous percevons un homme qui, dans une certaine situation, serre le poing. Cet acte signifiant, considéré en liaison avec le passé et les possibles, compris à partir de la totalité synthétique « corps en situation », *est* la colère. Elle ne renvoie à rien d'autre qu'à des actions dans le monde (frapper, insulter, etc.), c'est-à-dire à de nouvelles attitudes signifiantes du corps. Nous ne pouvons pas sortir de là : « l'objet psychique » est entièrement livré à la perception, et il est inconcevable en dehors de structures corporelles. Si l'on ne s'en est pas rendu compte jusqu'ici, ou si ceux qui l'ont soutenu, comme les béhaviouristes, n'ont pas très bien compris eux-mêmes ce qu'ils voulaient dire et ont soulevé le scandale autour d'eux, c'est qu'on croit volontiers que toutes les perceptions sont de même type. En fait, la perception doit nous livrer immédiatement l'objet spatio-temporel. Sa structure fondamentale est la négation interne ; et elle me livre l'objet *tel qu'il est*, non point comme une vaine image de quelque réalité hors d'atteinte. Mais, précisément pour cela, à chaque type de réalité correspond une structure de perception nouvelle. Le corps est l'objet psychique par excellence, *le seul objet psychique*. Mais si l'on considère qu'il est transcendance-transcendée, sa perception ne saurait *par nature* être du même type que celle des objets inanimés. Et il ne faut pas entendre par là qu'elle se serait progressivement enrichie mais que, originellement, elle est d'une autre structure. Ainsi n'est-il pas nécessaire de recourir à l'habitude ou au raisonnement par analogie, pour expliquer que nous *comprenions* les conduites expressives : ces conduites se livrent originellement à la perception comme compréhensibles ; leur sens fait partie de leur être comme la couleur du papier fait partie de l'être du papier. Il n'est donc pas plus nécessaire de se reporter à d'autres conduites pour les comprendre, qu'il ne faut se reporter à la couleur de la table, du feuillage ou d'autres papiers pour percevoir celle de la feuille qui est posée devant moi.

Cependant, le corps d'autrui nous est donné immédiatement

comme ce que l'autre *est*. En ce sens, nous le saisissons comme ce qui est perpétuellement dépassé vers un but par chaque signification particulière. Prenons un homme qui marche. Dès l'origine, je comprends sa marche à partir d'un ensemble spatio-temporel (rue-chaussée-trottoir-magasins-autos, etc.), dont certaines structures représentent le sens-à-venir de la marche. Je perçois cette marche en allant du futur au présent — encore que le futur dont il est question appartienne au temps universel et soit un pur « maintenant » qui n'est pas encore là. La marche elle-même, pur devenir insaisissable et néantisant, c'est le *présent*. Mais ce présent est dépassement vers un terme futur de *quelque chose* qui marche : par delà le présent pur et insaisissable du mouvement du bras, nous tentons de saisir le substrat du mouvement. Ce substrat que nous ne saisissons jamais tel *qu'il est*, sauf dans le cadavre, il est pourtant toujours là comme le dépassé, *le passé*. Lorsque je parle d'un bras-en-mouvement, je considère ce bras qui *était en repos* comme substance du mouvement. Nous avons marqué, dans notre deuxième partie, qu'une pareille conception n'est pas soutenable : ce qui se meut ne peut être le bras immobile, le mouvement est une maladie de l'être. Il n'en est pas moins vrai que le mouvement psychique se réfère à deux termes, le terme futur de son *aboutissement* et le terme passé : l'organe immobile qu'il altère et dépasse. Et je perçois précisément le mouvement-du-bras comme un perpétuel et insaisissable renvoi vers un être-passé. Cet être-passé (le bras, la jambe, le corps tout entier en repos), je ne le vois point, je ne puis jamais que l'entrevoir *à travers* le mouvement qui le dépasse et auquel je suis présence, comme on entrevoit un caillou au fond de la rivière, à travers le mouvement des eaux. Pourtant, cette immobilité d'être toujours *dépassée*, jamais *réalisée*, à laquelle je me réfère perpétuellement pour nommer ce *qui est* en mouvement, c'est la facticité pure, la pure *chair*, le pur *en-soi* comme passé perpétuellement passéifié de la transcendance-transcendée.

Ce pur en-soi qui n'existe qu'à titre de *dépassé*, dans et par ce dépassement, il tombe au rang de *cadavre* s'il cesse d'être révélé et masqué à la fois par la transcendance-transcendée. A titre de *cadavre*, c'est-à-dire de *pur passé d'une vie, de simple vestige*, il n'est encore vraiment compréhensible qu'à partir du dépassement qui ne le dépasse plus : il est *ce qui a été dépassé vers des situations perpétuellement renouvelées*. Mais en tant que, d'autre part, il apparaît au présent comme pur en-soi, il existe par rapport aux autres *ceci* dans la simple relation d'extériorité indifférente : le cadavre *n'est plus en situation*. En même temps, il s'effondre, en lui-même, dans une multiplicité d'êtres soutenant, chacun avec les autres, des relations de pure extériorité. L'étude de l'extériorité qui sous-tend toujours la facticité, en tant que cette extériorité n'est jamais perceptible que sur le cadavre, c'est l'*anatomie*. La reconstitution synthétique du vivant à

partir des cadavres, c'est la *physiologie.* Elle s'est condamnée, dès le départ, à ne rien comprendre à la vie puisqu'elle la conçoit simplement comme une modalité particulière de la mort, puisqu'elle voit la divisibilité à l'infini du cadavre comme première et qu'elle ne connaît pas l'unité synthétique du « dépassement vers » pour quoi la divisibilité à l'infini est pur et simple *passé.* Même l'étude de la vie chez le vivant, même les vivisections, même l'étude de la vie du protoplasme, même l'embryologie ou l'étude de l'œuf ne sauraient retrouver la vie : l'organe que l'on observe est vivant, mais il n'est pas fondu dans l'unité synthétique d'*une vie*, il est compris à partir de l'anatomie, c'est-à-dire à partir de la mort. Il y aurait donc une erreur énorme à croire que le corps d'autrui qui se dévoile originellement à nous, c'est le corps de l'anatomo-physiologie. La faute est aussi grave que de confondre nos sens « pour nous » avec nos organes sensoriels pour autrui. Mais le corps d'autrui est la facticité de la transcendance-transcendée en tant que cette facticité est perpétuellement *naissance*, c'est-à-dire qu'elle se réfère à l'extériorité d'indifférence d'un en-soi perpétuellement dépassé.

Ces considérations permettent d'expliquer ce que nous nommons le *caractère.* Il faut remarquer, en effet, que le caractère n'a d'existence distincte qu'à titre d'objet de connaissance pour autrui. La conscience ne connaît point son caractère — à moins de se déterminer réflexivement à partir du point de vue de l'autre —, elle l'existe en pure indistinction, non thématiquement et non thétiquement, dans l'épreuve qu'elle fait de sa propre contingence et dans la néantisation par quoi elle reconnaît et dépasse sa facticité. C'est pourquoi la pure description introspective de soi ne livre aucun caractère : le héros de Proust « n'a pas » de caractère directement saisissable ; il se livre d'abord, en tant qu'il est conscient de lui-même, comme un ensemble de réactions générales et communes à tous les hommes (« mécanismes » de la passion, des émotions, ordre d'apparition des souvenirs, etc.), où chacun peut se reconnaître : c'est que ces réactions appartiennent à la « nature » générale du psychique. Si nous arrivons (comme l'a tenté Abraham dans son livre sur Proust) à déterminer le caractère du héros proustien (à propos, par exemple, de sa faiblesse, de sa passivité, de la liaison singulière chez lui de l'amour et de l'argent), c'est que nous interprétons les données brutes : nous prenons sur elles un point de vue extérieur, nous les comparons et nous tentons d'en dégager des relations permanentes et objectives. Mais ceci nécessite un recul : tant que le lecteur, suivant l'optique générale de la lecture, s'identifie au héros de roman, le caractère de « Marcel » lui échappe ; mieux, il n'existe pas à ce niveau. Il n'apparaît que si je brise la complicité qui m'unit à l'écrivain, que si je considère le livre non plus comme un confident, mais comme une confidence, mieux encore : comme un *document.* Ce caractère

n'existe donc que sur le plan du pour-autrui et c'est la raison pour laquelle les maximes et les descriptions des « moralistes », c'est-à-dire des auteurs français qui ont entrepris une psychologie objective et sociale, ne se recouvrent jamais avec l'expérience vécue du sujet. Mais si le caractère est essentiellement *pour autrui*, il ne saurait se distinguer du corps, tel que nous l'avons décrit. Supposer, par exemple, que le tempérament est *cause* du caractère, que le « tempérament sanguin » est *cause* de l'irascibilité, c'est poser le caractère comme une entité psychique, présentant tous les aspects de l'objectivité et cependant subjective et *subie* par le sujet. En fait, l'irascibilité d'autrui est connue du dehors et dès l'origine transcendée par ma transcendance. En ce sens, elle ne se distingue pas du « tempérament sanguin » par exemple. Dans les deux cas, nous saisissons la même rougeur apoplectique, les mêmes aspects corporels, mais nous transcendons autrement ces données suivant nos projets : nous aurons affaire au *tempérament* si nous envisageons cette rougeur comme manifestation du *corps-fond*, c'est-à-dire en la coupant de ses liens avec la situation ; si même nous tentons de la comprendre *à partir du cadavre*, nous pourrons en amorcer l'étude physiologique et médicale ; si, au contraire, nous l'envisageons en venant à elle à partir de la situation globale, elle sera la colère elle-même, ou encore une promesse de colère, ou mieux, une colère en promesse, c'est-à-dire un rapport permanent avec les choses-ustensiles, une potentialité. Entre le tempérament et le caractère, il n'y a donc qu'une différence de raison, et le caractère s'identifie avec le corps. C'est ce qui justifie les tentatives de nombreux auteurs pour instituer une physiognomonie comme base des études caractérologiques et, en particulier, les belles études de Kretschmer sur le caractère et la structure du corps. Le caractère d'autrui, en effet, est immédiatement donné à l'intuition comme ensemble synthétique. Cela ne signifie pas que nous puissions aussitôt le *décrire*. Il faudra du temps pour faire paraître des structures différenciées, pour expliciter certaines données que nous avons tout de suite saisies affectivement, pour transformer cette indistinction globale qu'est le corps d'autrui en forme organisée. Nous pourrons nous tromper, il sera loisible aussi de recourir à des connaissances générales et discursives (lois empiriquement ou statistiquement établies à propos d'autres sujets) pour *interpréter* ce que nous voyons. Mais, de toute façon, il ne s'agit que d'expliciter et d'organiser, en vue de la prévision et de l'action, le contenu de notre intuition première. C'est sans aucun doute ce que veulent dire les gens qui répètent que « la première impression ne trompe pas ». Dès la première rencontre, en effet, autrui est donné tout entier et immédiatement, sans voile ni mystère. Apprendre, ici, c'est comprendre, développer et apprécier.

Toutefois, c'est dans ce qu'il *est* qu'autrui est ainsi donné. Le

caractère ne diffère pas de la facticité, c'est-à-dire de la contingence originelle. Or, nous saisissons autrui comme *libre*; nous avons marqué plus haut que la *liberté* est une qualité objective d'autrui comme pouvoir inconditionné de modifier les situations. Ce pouvoir ne se distingue pas de celui qui constitue originellement autrui, et qui est celui de faire qu'une situation existe en général : pouvoir modifier une situation, en effet, c'est faire précisément qu'une situation existe. La liberté objective d'autrui n'est que transcendance-transcendée; elle est liberté-objet, nous l'avons établi. En ce sens, autrui apparaît comme ce qui doit se comprendre à partir d'une situation perpétuellement modifiée. C'est ce qui fait que le corps est toujours le *passé*. En ce sens, le caractère d'autrui se livre à nous comme le *dépassé*. Même l'irascibilité comme promesse de colère est toujours promesse dépassée. Ainsi, le caractère se donne comme la facticité d'autrui en tant qu'elle est accessible à mon intuition, mais en tant aussi qu'elle n'est que pour être dépassée. En ce sens, se « mettre en colère », c'est déjà dépasser l'irascibilité du fait même qu'on y consent, c'est lui donner un sens; la colère apparaîtra donc comme la reprise de l'irascibilité par la liberté-objet. Cela ne veut point dire que nous sommes renvoyés par là à une subjectivité, mais seulement que ce que nous transcendons ici, c'est non seulement la facticité d'autrui, mais sa transcendance, non seulement son être, c'est-à-dire son passé, mais son présent et son avenir. Bien que la colère d'autrui m'apparaisse toujours comme libre-colère (ce qui est évident, du fait même que je la *juge*), je puis toujours la transcender, c'est-à-dire l'attiser ou la calmer, mieux, c'est en la transcendant et seulement ainsi que je la saisis. Ainsi, le corps, étant la facticité de la transcendance-transcendée, est toujours corps-qui-indique-au-delà-de-lui-même : à la fois dans l'espace — c'est la situation — et dans le temps — c'est la liberté-objet. Le corps pour autrui est l'objet magique par excellence. Ainsi, le corps d'autrui est-il toujours « corps-plus-que-corps », parce qu'autrui m'est donné sans intermédiaire et totalement dans le dépassement perpétuel de sa facticité. Mais ce dépassement ne me renvoie pas à une subjectivité : il est le fait objectif que le corps — que ce soit comme organisme, comme caractère, ou comme outil — ne m'apparaît jamais sans *alentours*, et doit être déterminé à partir de ces alentours. Le corps d'autrui ne doit pas être confondu avec son objectivité. L'objectivité d'autrui est sa transcendance comme transcendée. Le corps est la facticité de cette transcendance. Mais corporéité et objectivité d'autrui sont rigoureusement inséparables.

III

LA TROISIÈME DIMENSION ONTOLOGIQUE DU CORPS

J'existe mon corps : telle est sa première dimension d'être. Mon corps est utilisé et connu par autrui : telle est sa seconde dimension. Mais en tant que *je suis pour autrui*, autrui se dévoile à moi comme le sujet pour lequel je suis objet. Il s'agit même là, nous l'avons vu, de ma relation fondamentale avec autrui. J'existe donc pour moi comme connu par autrui — en particulier dans ma facticité même. J'existe pour moi comme connu par autrui à titre de corps. Telle est la troisième dimension ontologique de mon corps. C'est elle que nous allons étudier à présent ; avec elle, nous aurons épuisé la question des modes d'être du corps.

Avec l'apparition du regard d'autrui, j'ai la révélation de mon être-objet, c'est-à-dire de ma transcendance comme transcendée. Un moi-objet se révèle à moi comme l'être inconnaissable, comme la fuite en autrui que je suis en pleine responsabilité. Mais, si je ne puis connaître ni même concevoir ce moi dans sa réalité, au moins ne suis-je pas sans saisir certaines de ses structures formelles. En particulier je me sens atteint par autrui dans mon existence de fait ; c'est de mon être-là-pour-autrui que je suis responsable. Cet *être-là* est précisément le corps. Ainsi, la rencontre d'autrui ne m'atteint pas seulement dans ma transcendance : dans et par la transcendance qu'autrui dépasse, la facticité que ma transcendance néantise et transcende existe pour autrui et, dans la mesure où je suis conscient d'exister pour autrui, je saisis ma propre facticité non plus seulement dans sa néantisation non-thétique, non plus seulement en *l'existant*, mais dans sa fuite vers un être-au-milieu-du-monde. Le choc de la rencontre avec autrui, c'est une révélation à vide pour moi de l'existence de mon corps, dehors, comme un en-soi pour l'autre. Ainsi mon corps ne se donne pas simplement comme le vécu pur et simple : mais ce vécu même, dans et par le fait contingent et absolu de l'existence d'autrui, se prolonge dehors dans une dimension de fuite qui m'échappe. La profondeur d'être de mon corps pour moi, c'est ce perpétuel « dehors » de mon « dedans » le plus intime. Dans la mesure où l'omniprésence d'autrui est le fait fondamental, l'objectivité de mon être-là est une dimension constante de ma facticité : j'existe ma contingence en tant que je la dépasse vers mes possibles et en tant qu'elle me fuit sournoisement vers un irrémédiable. Mon corps est là non seulement comme le point de vue que je suis, mais encore comme un point de vue sur lequel sont pris actuellement des points de vue que je ne pourrai jamais prendre ; il m'échappe de toute part. Cela

signifie d'abord que cet ensemble de *sens*, qui ne peuvent se saisir eux-mêmes, se donnent comme saisis ailleurs et par d'autres. Cette saisie qui se manifeste ainsi à vide n'a pas le caractère d'une nécessité ontologique, on ne peut pas la dériver de l'existence même de ma facticité, mais c'est un fait évident et absolu ; elle a le caractère d'une nécessité de fait. Comme ma facticité est pure contingence et se révèle à moi non-thétiquement comme nécessité de fait, l'être-pour-autrui de cette facticité vient multiplier la contingence de cette facticité : elle se perd et me fuit dans un infini de contingence qui m'échappe. Ainsi, dans le moment même où je *vis* mes sens comme ce point de vue intime sur lequel je ne puis prendre aucun point de vue, leur être-pour-autrui me hante : ils *sont*. Pour l'autre, ils sont comme cette table ou cet arbre sont pour moi, ils sont au milieu de *quelque monde* ; ils sont dans et par l'écoulement absolu de *mon* monde vers autrui. Ainsi, la relativité de mes sens, que je ne puis penser abstraitement sans détruire *mon* monde, est en même temps perpétuellement présentifiée à moi par l'existence de l'autre ; mais c'est une pure et insaisissable apprésentation. De la même façon, mon corps est pour moi l'instrument que je suis et qui ne peut être utilisé par aucun instrument ; mais dans la mesure où autrui, dans la rencontre originelle, transcende vers ses possibilités mon être-là, cet instrument que je suis m'est présentifié comme instrument plongé dans une série instrumentale infinie, encore que je ne puisse d'aucune manière prendre un point de vue de survol sur cette série. Mon corps, en tant qu'aliéné, m'échappe vers un être-outil-parmi-des-outils, vers un être-organe-sensible-saisi-par-des-organes sensibles, cela avec une destruction aliénante et un effondrement concret de *mon* monde qui s'écoule vers autrui et qu'autrui ressaisira en *son* monde. Lorsque, par exemple, un médecin m'ausculte, je *perçois son oreille* et, dans la mesure où les objets du monde m'indiquent comme centre de référence absolu, cette oreille perçue indique certaines structures comme formes que j'existe sur mon corps-fond. Ces structures sont précisément — et dans le même surgissement de mon être — du vécu pur, ce que j'existe et que je néantise. Ainsi avons-nous ici, en premier lieu, la liaison originelle de la désignation et du vécu : les choses perçues désignent ce que « j'existe » subjectivement. Mais dès que je saisis, sur l'effondrement de l'objet sensible « oreille », le médecin comme entendant les bruits de mon corps, sentant mon corps avec son corps, le vécu désigné devient désigné comme *chose hors de ma subjectivité*, au milieu d'un monde qui n'est pas le mien. Mon corps est désigné comme aliéné. L'expérience de mon aliénation se fait dans et par des structures affectives comme la *timidité*. Se « sentir rougir », se « sentir transpirer », etc., sont des expressions impropres dont le timide use pour expliquer son état : ce qu'il entend par là, c'est qu'il a une conscience vive et constante de son corps tel

qu'il est, non pour lui, mais pour *l'autre*. Ce malaise constant, qui est saisie de l'aliénation de mon corps comme irrémédiable, peut déterminer des psychoses comme l'éreutophobie ; celles-ci ne sont rien autre que la saisie métaphysique et horrifiée de l'existence de mon corps pour l'autre. On dit volontiers que le timide est « embarrassé par son propre corps ». A vrai dire, cette expression est impropre : je ne saurais être embarrassé par mon corps tel que je l'existe. C'est mon corps tel qu'il est pour l'autre qui devrait m'embarrasser. Et encore, là non plus, l'expression n'est pas heureuse, car je ne puis être embarrassé que par une chose concrète présente à l'intérieur de mon univers et qui me gêne pour l'emploi d'autres outils. Ici l'embarras est plus subtil, car ce qui me gêne est absent ; je ne rencontre jamais mon corps pour autrui comme un obstacle, c'est au contraire parce qu'il n'est jamais là, parce qu'il demeure insaisissable, qu'il peut être *gênant*. Je cherche à l'atteindre, à le maîtriser, à m'en servir comme d'un instrument — puisque aussi bien il se donne comme *instrument dans un monde* — pour lui donner le modelé et l'attitude qui conviennent ; mais précisément, il est par principe hors d'atteinte et tous les actes que je fais pour me l'approprier m'échappent à leur tour et se figent à distance de moi comme corps-pour-l'autre. Ainsi dois-je agir perpétuellement « à l'aveuglette », tirer au jugé, sans jamais connaître les résultats de mon tir. C'est pourquoi l'effort du timide, après qu'il aura reconnu la vanité de ces tentatives, sera pour supprimer son corps-pour-l'autre. Lorsqu'il souhaite « n'avoir plus de corps », être « invisible », etc., ce n'est pas son corps-pour-lui qu'il veut anéantir, mais cette insaisissable dimension du corps-aliéné.

C'est qu'en effet nous attribuons au corps-pour-l'autre autant de réalité qu'au corps-pour-nous. Mieux, le corps-pour-l'autre *c'est* le corps-pour-nous, mais insaisissable et aliéné. Il nous paraît alors que l'autre accomplit pour nous une fonction dont nous sommes incapables, et qui pourtant nous incombe : *nous voir comme nous sommes.* Le langage, en nous révélant — à vide — les principales structures de notre corps-pour-autrui (alors que le corps existé est ineffable), nous incite à nous décharger entièrement de notre mission prétendue sur autrui. Nous nous résignons à nous voir par les yeux de l'autre ; cela signifie que nous tentons d'apprendre notre être par les révélations du langage. Ainsi apparaît tout un système de correspondances verbales, par lequel nous nous faisons désigner notre corps tel qu'il est pour l'autre, en utilisant ces désignations pour nommer notre corps tel qu'il est pour nous. C'est à ce niveau que se fait l'assimilation analogique du corps d'autrui et de mon corps. Il est nécessaire en effet — pour que je puisse penser que « mon corps est pour autrui comme le corps d'autrui est pour moi » — que j'aie rencontré autrui dans sa subjectivité objectivante, puis comme objet ; il faut, pour que je juge

le corps d'autrui comme objet semblable à mon corps, qu'il m'ait été donné comme objet et que mon corps m'ait dévoilé de son côté une dimension-objet. Jamais l'analogie ou la ressemblance ne peut constituer *d'abord* l'objet-corps d'autrui et l'objectivité de mon corps ; mais au contraire, ces deux objectités doivent exister préalablement pour qu'un principe analogique puisse jouer. Ici donc, c'est le langage qui m'apprend les structures pour autrui de mon corps. Il faut bien concevoir toutefois que ce n'est pas sur le plan irréfléchi que le langage avec ses significations peut se glisser entre mon corps et ma conscience qui l'existe. Sur ce plan l'aliénation du corps vers autrui et sa troisième dimension d'être ne peuvent qu'être éprouvées à vide, elles ne sont qu'un prolongement de la facticité vécue. Aucun concept, aucune intuition cognitive ne peut s'y attacher. L'objectité de mon corps-pour-autrui n'est pas objet pour moi et ne saurait constituer mon corps comme objet : elle est éprouvée comme fuite du corps que j'existe. Pour que les connaissances qu'autrui a de mon corps et qu'il me communique par le langage puissent donner à mon corps-pour-moi une structure d'un type particulier, il faut qu'elles s'appliquent à un objet et que mon corps soit déjà objet pour moi. C'est donc au niveau de la conscience réflexive qu'elles peuvent entrer en jeu : elles ne qualifieront pas la facticité en tant que pur *existé* de la conscience non-thétique, mais bien la facticité comme quasi-objet appréhendé par la réflexion. C'est cette couche conceptuelle qui, en s'insérant entre le quasi-objet et la conscience réflexive, achèvera l'objectivation du quasi-corps psychique. La réflexion, nous l'avons vu, appréhende la facticité et la dépasse vers un irréel, dont l'*esse* est un pur *percipi* et que nous avons nommé *psychique*. Ce psychique est constitué. Les connaissances conceptuelles que nous acquérons dans notre histoire et qui nous viennent toutes de notre commerce avec autrui vont produire une couche constitutive du corps psychique. En un mot, en tant que nous souffrons réflexivement notre corps, nous le constituons en quasi-objet par la réflexion complice — ainsi l'observation vient de nous-mêmes. Mais dès que nous le *connaissons*, c'est-à-dire dès que nous le saisissons dans une intuition purement cognitive, nous le constituons par cette intuition même avec les connaissances d'autrui, c'est-à-dire tel qu'il ne saurait jamais être pour nous de lui-même. Les structures connaissables de notre corps psychique indiquent donc simplement et à vide son aliénation perpétuelle. Au lieu de vivre cette aliénation, nous la constituons à vide en dépassant la facticité vécue vers le quasi-objet qu'est le corps-psychique et en dépassant derechef ce quasi-objet *souffert* vers des caractères d'être qui ne sauraient, par principe, m'être donnés et qui sont simplement signifiés.

Revenons, par exemple, à notre description de la douleur « physique ». Nous avons vu comment la réflexion, en la « souffrant », la

constituait en mal. Mais nous avions dû alors arrêter notre description, car les moyens nous manquaient pour aller plus loin. A présent, nous pouvons poursuivre : le mal que je souffre, je peux le viser dans son en-soi, c'est-à-dire, précisément, dans son être-pour-autrui. A ce moment je le *connais*, c'est-à-dire que je le vise dans sa dimension d'être qui m'échappe, dans la face qu'il tourne vers les autres, et ma visée s'imprègne du savoir que le langage m'a apporté, c'est-à-dire que j'utilise des concepts instrumentaux qui me viennent d'autrui, que je n'aurais en aucun cas pu former seul ni penser de moi-même à diriger sur *mon* corps. C'est au moyen des concepts d'autrui que je *connais* mon corps. Mais il s'ensuit que, dans la réflexion même, je prends le point de vue d'autrui sur mon corps; je tente de le saisir comme si j'étais par rapport à lui autrui. Il est évident que les catégories que j'applique alors au mal le constituent *à vide*, c'est-à-dire dans une dimension qui m'échappe. Pourquoi parler alors d'*intuition* ? C'est que, malgré tout, le *corps souffert* sert de noyau, de matière aux significations aliénantes qui le dépassent : c'est ce *mal* qui m'échappe vers des caractéristiques nouvelles que j'établis comme des limites et des schémas vides d'organisation. C'est ainsi, par exemple, que mon mal, souffert comme psychique, m'apparaîtra réflexivement comme mal *d'estomac*. Comprenons bien que la douleur « d'estomac » *est* l'estomac lui-même en tant que vécu douloureusement. En tant que telle, elle n'est, avant l'intervention de la couche aliénante cognitive, ni signe local, ni identification. La gastralgie, c'est l'estomac présent à la conscience comme qualité pure de douleur. En tant que tel, nous l'avons vu, le mal se distingue de lui-même — et sans opération intellectuelle d'identification ou de discrimination — de toute autre douleur, de tout autre mal. Seulement à ce niveau « l'estomac » est un ineffable, il ne saurait être nommé ni pensé : il est seulement cette forme soufferte qui s'enlève sur fond de corps-existé. Le savoir objectivant qui dépasse à présent le mal souffert vers *l'estomac* nommé est savoir d'une certaine nature objective de l'estomac : je sais qu'il a une forme de cornemuse, que c'est une poche, qu'il produit des sucs, des diastases, qu'il est enveloppé d'un muscle tunicier à fibres lisses, etc. Je peux aussi savoir — parce qu'un médecin me l'a appris — qu'il est atteint d'un ulcère. Et, derechef, cet ulcère, je peux me le représenter plus ou moins nettement. Je peux l'envisager comme un rongeur, une légère pourriture interne; je peux le concevoir par analogie avec les abcès, les boutons de fièvre, le pus, les chancres, etc. Tout cela, par principe, provient ou des connaissances que j'ai acquises des autres ou des connaissances que les autres ont de moi. De toute façon cela ne saurait constituer mon mal en tant que j'en *jouis* mais en tant qu'il m'échappe. L'estomac et l'ulcère deviennent des directions de fuite, des perspectives d'aliénation de l'objet dont je jouis. C'est alors

qu'apparaît une couche nouvelle d'existence : nous avions dépassé la douleur vécue vers le mal souffert ; nous dépassons le mal vers la *maladie*. La maladie, comme *psychique*, est certes bien différente de la maladie connue et décrite par le médecin : c'est un état. Il n'est question ici ni de microbes ni de lésions de tissus, mais d'une forme synthétique de destruction. Cette forme *m'échappe par principe* ; elle se révèle de temps à autre par des « bouffées » de douleur, par des « crises » de mon mal, mais, le reste du temps, elle demeure hors d'atteinte sans disparaître. Elle est alors objectivement décelable *pour les autres* : les autres me l'ont apprise, les autres peuvent la diagnostiquer ; elle est présente pour les autres, alors même que je n'en ai aucune conscience. C'est donc en sa nature profonde un pur et simple *être pour autrui*. Et, lorsque je ne souffre pas, je parle d'elle, je me conduis vis-à-vis d'elle comme vis-à-vis d'un objet qui par principe est hors d'atteinte, dont les autres sont les dépositaires. Je ne bois pas de vin, si j'ai des coliques hépatiques, pour ne pas réveiller mes douleurs de foie. Mais mon but précis : ne pas réveiller mes douleurs de foie, ne se distingue aucunement de cet autre but : obéir aux défenses du médecin qui me les a révélées. Ainsi un autre est responsable de *ma maladie*. Et pourtant cet objet qui me vient par les autres conserve des caractères de spontanéité dégradée qui viennent de ce que je le saisis à travers mon mal. Notre intention n'est pas de décrire ce nouvel objet, ni d'insister sur ses caractères de spontanéité magique, de finalité destructrice, de puissance mauvaise, sur sa familiarité avec moi et sur ses rapports concrets avec mon être (car c'est, avant tout, *ma* maladie). Nous voulons seulement faire remarquer que, dans la maladie même, le corps est donné ; de même qu'il était le support du mal, il est à présent la substance de la maladie, ce qui est détruit par elle, ce à travers quoi cette forme destructrice s'étend. Ainsi l'estomac lésé est présent à travers la gastralgie comme la matière même donc est faite cette gastralgie. Il est là, il est présent à l'intuition et je l'appréhende à travers la douleur soufferte, avec ses caractères. Je le saisis comme *ce qui est rongé*, comme « une poche en forme de cornemuse », etc. Je ne le vois pas, certes, mais je sais qu'il *est ma douleur*. De là les phénomènes faussement nommés « endoscopie ». En réalité, la douleur elle-même ne m'apprend rien sur mon estomac, contrairement à ce que prétend Sollier. Mais, par et dans la douleur, mon savoir constitue un *estomac-pour-autrui*, qui m'apparaît comme une absence concrète et définie avec tout juste autant de caractères objectifs que j'ai pu en connaître. Mais, par principe, l'objet ainsi défini est comme le pôle d'aliénation de ma douleur ; c'est, par principe, ce que je suis sans avoir à l'être et sans pouvoir le transcender vers autre chose. Ainsi, de même qu'un être-pour-autrui hante ma facticité non-thétiquement vécue, de même un être-objet-pour-autrui hante, comme une dimension d'échappement

de mon corps psychique, la facticité constituée en quasi-objet pour la réflexion complice. De même, la pure nausée peut être dépassée vers une dimension d'aliénation : elle me livrera alors mon corps-pour-autrui dans sa « tournure », son « allure », sa « physionomie » ; elle se donnera alors comme *dégoût* de mon visage, dégoût de ma chair trop blanche, de mon expression trop fixe, etc. Mais il faut renverser les termes ; ce n'est point *de* tout cela que j'ai dégoût. Mais la nausée *est* tout cela comme existé non-thétiquement. Et c'est ma connaissance qui la prolonge vers ce qu'elle est pour autrui. Car c'est autrui qui saisit ma nausée, comme *chair*, précisément, et dans le caractère nauséeux de toute chair.

Nous n'avons pas épuisé avec les remarques précédentes la description des apparitions de mon corps. Il reste à décrire ce que nous nommerons un type *aberrant* d'apparition. En effet, je puis voir mes mains, toucher mon dos, sentir l'odeur de ma sueur. Dans ce cas, ma main, par exemple, m'apparaît comme un objet parmi d'autres objets. Elle n'est plus *indiquée* par les alentours comme centre de référence ; elle s'organise avec eux dans le monde et c'est elle qui indique, comme eux, mon corps comme centre de référence. Elle fait partie du monde. De même, elle n'est plus l'instrument que je ne puis manier avec des instruments ; au contraire, elle fait partie des ustensiles que je découvre au milieu du monde ; je puis l'*utiliser* au moyen de mon autre main, par exemple, comme lorsque je frappe de la main droite sur mon poing gauche qui enserre une amande ou une noix. Ma main s'intègre alors au système infini des ustensiles-utilisés. Il n'y a rien dans ce nouveau type d'apparition qui puisse nous inquiéter ou nous faire revenir sur les considérations précédentes. Toutefois, il fallait le mentionner. Il doit s'expliquer facilement, à la condition qu'on le remette *à sa place* dans l'ordre des apparitions du corps, c'est-à-dire à la condition qu'on l'examine en dernier lieu et comme une « curiosité » de notre constitution. Cette apparition de ma main signifie simplement, en effet, que, dans certains cas bien définis, nous pouvons prendre sur notre propre corps le point de vue d'autrui, ou, si l'on veut, que notre propre corps peut nous apparaître comme le corps d'autrui. Les penseurs qui sont partis de cette apparition pour faire une théorie générale du corps ont radicalement inversé les termes du problème et se sont exposés à ne rien comprendre à la question. Il faut bien remarquer, en effet, que cette possibilité de *voir* notre corps est une pure donnée de fait, absolument contingente. Elle ne saurait être déduite ni de la nécessité « d'avoir » un corps pour le pour-soi ni des structures de fait du corps-pour-autrui. On pourrait concevoir facilement des corps qui ne pourraient prendre aucune vue sur eux-mêmes ; il semble même que ce soit le cas pour certains insectes qui, quoique pourvus d'un système nerveux différencié et d'organes sensibles, ne peuvent utiliser ce

système et ces organes pour se connaître. Il s'agit donc là d'une particularité de structure que nous devons mentionner sans tenter de la déduire. Avoir des mains, avoir des mains qui peuvent se toucher l'une l'autre : voilà deux faits qui sont sur le même plan de contingence et qui, en tant que tels, relèvent ou de la pure description anatomique ou de la métaphysique. Nous ne saurions les prendre pour fondement d'une étude de la corporéité.

Il faut noter, en outre, que cette apparition du corps ne nous livre pas le corps en tant qu'il agit et perçoit, mais en tant qu'il est agi et perçu. En un mot, nous l'avions fait remarquer au début de ce chapitre, on pourrait concevoir un système d'organes visuels qui permettrait à un œil de voir l'autre. Mais l'œil qui serait vu serait vu en tant que chose, non en tant qu'être de référence. Pareillement, la main que je prends n'est pas saisie en tant que main qui prend, mais en tant qu'objet saisissable. Ainsi, la nature de *notre corps pour nous* nous échappe entièrement dans la mesure où nous pouvons prendre sur lui le point de vue d'autrui. Il faut remarquer d'ailleurs que, même si la disposition des organes sensibles permet de voir le corps comme il apparaît à autrui, cette apparition du corps comme chose-ustensile est très tardive chez l'enfant ; elle est, en tout cas, postérieure à la conscience (du) corps proprement dite et du monde comme complexe d'ustensilité ; elle est postérieure à la perception des corps d'autrui. L'enfant, depuis longtemps, sait prendre, tirer à lui, repousser, tenir, quand il apprend à prendre sa main, à la voir. Des observations fréquentes ont montré que l'enfant de deux mois ne voit pas sa main comme *sa* main. Il la regarde et, s'il l'éloigne de son champ visuel, il tourne la tête et la cherche du regard comme s'il ne dépendait pas de lui qu'elle revienne se placer sous sa vue. C'est par une série d'opérations psychologiques et de synthèses d'identification et de récognition qu'il parviendra à établir des tables de références entre le corps-existé et le corps-vu. Encore faut-il qu'il ait d'abord commencé son apprentissage du corps d'autrui. Ainsi, la perception de mon corps se place, chronologiquement, après la perception du corps d'autrui.

Considérée à sa place et à sa date, dans sa contingence originelle, on ne voit pas qu'elle puisse être l'occasion de problèmes nouveaux Le corps est l'instrument que je suis. Il est ma facticité d'être « au-milieu-du-monde » en tant que je la dépasse vers mon être-dans-le-monde. Il m'est radicalement impossible, certes, de prendre un point de vue global sur cette facticité, sinon je cesserais de l'être. Mais qu'y a-t-il d'étonnant à ce que certaines structures de mon corps, sans cesser d'être centres de référence pour les objets du monde, s'ordonnent, d'un point de vue radicalement différent, aux autres objets pour indiquer avec eux tel ou tel de mes organes sensibles comme centre de référence partiel et s'enlevant comme forme sur le

corps-fond ? Que mon œil se voie lui-même, c'est impossible par nature. Mais qu'y a-t-il d'étonnant à ce que ma main touche mes yeux ? Si l'on devait s'en montrer surpris, c'est qu'on aurait saisi la nécessité pour le pour-soi de surgir comme point de vue concret sur le monde, à titre d'obligation idéale strictement réductible à des relations connaissables entre les objets et à de simples règles pour le développement de mes connaissances, au lieu d'y voir la nécessité d'une existence concrète et contingente au milieu du monde.

CHAPITRE III

Les relations concrètes avec autrui

Nous n'avons fait, jusqu'ici, que décrire notre relation fondamentale avec l'autre. Cette relation nous a permis d'expliciter les trois dimensions d'être de notre corps. Et, bien que le rapport originel avec autrui soit premier par rapport à la relation de mon corps avec le corps d'autrui, il nous est apparu clairement que la connaissance de la nature du corps était indispensable à toute étude des relations particulières de mon être avec celui d'autrui. Celles-ci supposent, en effet, de part et d'autre, la facticité, c'est-à-dire notre existence comme corps au milieu du monde. Non que le corps soit l'instrument et la cause de mes relations avec autrui. Mais il en constitue la signification, il en marque les limites : c'est comme corps-en-situation que je saisis la transcendance-transcendée de l'autre et c'est comme corps-en-situation que je m'éprouve dans mon aliénation au profit de l'autre. Ces relations concrètes, nous pouvons les examiner à présent, puisque nous sommes au fait de ce qu'est notre corps. Elles ne sont pas de simples spécifications de la relation fondamentale : bien que chacune enveloppe en elle la relation originelle avec autrui comme sa structure essentielle et son fondement, elles sont des modes d'être entièrement neufs du pour-soi. Elles représentent, en effet, les différentes attitudes du pour-soi dans un monde où il y a l'autre. Chacune d'elles présente donc à sa manière la relation bilatérale : pour-soi-pour-autrui, en-soi. Si donc nous arrivons à expliciter les structures de nos relations les plus primitives avec l'autre-dans-le-monde, nous aurons achevé notre tâche ; nous nous interrogions, en effet, au début de ce travail, sur les rapports du pour-soi avec l'en-soi ; mais nous avons appris, à présent, que notre tâche était plus complexe : il y a relation du pour-soi avec l'en-soi *en présence de l'autre.* Lorsque nous aurons décrit ce fait concret, nous serons en mesure de conclure sur les rapports fondamentaux de ces trois modes d'être et nous pourrons peut-être amorcer une théorie métaphysique de l'être en général.

Le pour-soi comme néantisation de l'en-soi se temporalise comme *fuite vers*. Il dépasse, en effet, sa facticité — ou être *donné* ou passé ou corps — vers l'en-soi qu'il serait s'il pouvait être son propre fondement. C'est ce que l'on traduira en termes déjà psychologiques — et, de ce fait, impropres quoique plus clairs peut-être — en disant que le pour-soi tente d'échapper à son existence de fait, c'est-à-dire à son être-là, comme en-soi dont il n'est aucunement le fondement, et que cette fuite a lieu vers un avenir impossible et toujours poursuivi où le pour-soi serait en-soi-pour-soi, c'est-à-dire un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement. Ainsi, le pour-soi est fuite et poursuite à la fois ; à la fois, il fuit l'en-soi et il le poursuit ; le pour-soi est poursuivant-poursuivi. Mais nous rappelons, pour diminuer le danger d'une interprétation psychologique des remarques précédentes, que le pour-soi n'est pas *d'abord* pour tenter *ensuite* d'atteindre à l'être : en un mot, nous ne devons pas le concevoir comme un existant qui serait pourvu de tendances, comme ce verre est pourvu de certaines qualités particulières. Cette fuite poursuivante n'est pas un donné qui s'ajoute par surcroît à l'être du pour-soi, mais le pour-soi *est* cette fuite même ; elle ne se distingue pas de la néantisation originelle, dire que le pour-soi est poursuivant-poursuivi ou qu'il est sur le mode d'avoir à être son être ou qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il est ce qu'il n'est pas, c'est une seule et même chose. Le pour-soi n'est pas l'en-soi et ne saurait l'être ; mais il est relation à l'en-soi ; il est même l'unique relation possible à l'en-soi, cerné de tout côté par l'en-soi, il n'y échappe que parce qu'il n'est *rien* et il n'en est séparé par *rien*. Le pour-soi est fondement de toute négativité et de toute relation, *il est la relation*.

Cela étant, le surgissement d'autrui atteint le pour-soi en plein cœur. Par et pour autrui, la fuite poursuivante est figée en en-soi. Déjà, l'en-soi la ressaisissait au fur et à mesure, déjà elle était à la fois négation radicale du fait, position absolue de la valeur, et, à la fois, transie de facticité de part en part : au moins s'échappait-elle par la temporalisation ; au moins son caractère de totalité détotalisée lui conférait-il un perpétuel « ailleurs ». Mais c'est cette totalité même qu'autrui fait comparaître devant lui et qu'il transcende vers son propre ailleurs. C'est cette totalité qui se totalise : pour autrui, je suis irrémédiablement ce que je suis et ma liberté même est un caractère donné à mon être. Ainsi l'en-soi me ressaisit jusqu'au futur et me fige tout entier dans ma fuite même, qui devient fuite prévue et contemplée, fuite *donnée*. Mais cette fuite figée n'est jamais la fuite que je suis pour moi : elle est figée *dehors*. Cette objectivité de ma fuite, je l'éprouve comme une aliénation que je ne puis ni transcender ni connaître. Et pourtant, du seul fait que je l'éprouve et qu'elle confère à ma fuite cet en-soi qu'elle fuit, je dois me retourner vers elle et prendre des *attitudes* vis-à-vis d'elle. Telle est l'origine de mes

rapports concrets avec autrui : ils sont commandés tout entiers par mes attitudes vis-à-vis de l'objet que je suis pour autrui. Et comme l'existence d'autrui me révèle l'être que je suis, sans que je puisse ni m'approprier cet être ni même le concevoir, cette existence motivera deux attitudes opposées : autrui me *regarde* et, comme tel, il détient le secret de mon être, il sait ce que je *suis* ; ainsi, le sens profond de mon être est hors de moi, emprisonné dans une absence ; autrui à barre sur moi. Je puis donc tenter, en tant que je fuis l'en-soi que je suis sans le fonder, de nier cet être qui m'est conféré du dehors ; c'est-à-dire que je puis me retourner sur autrui pour lui conférer à mon tour l'objectité, puisque l'objectité d'autrui est destructrice de mon objectivité pour autrui. Mais, d'autre part, en tant qu'autrui comme liberté est fondement de mon être-en-soi, je puis chercher à récupérer cette liberté et à m'en emparer, sans lui ôter son caractère de liberté : si je pouvais, en effet, m'assimiler cette liberté qui est fondement de mon être-en-soi, je serais à moi-même mon propre fondement. Transcender la transcendance d'autrui ou, au contraire, engloutir en moi cette transcendance sans lui ôter son caractère de transcendance, telles sont les deux attitudes primitives que je prends vis-à-vis d'autrui. Et, là encore, il convient d'entendre les mots avec prudence : il n'est point vrai que je sois d'abord et que je « cherche » ensuite à objectiver ou à assimiler autrui ; mais dans la mesure où le surgissement de mon être est surgissement en présence d'autrui, dans la mesure où je suis fuite poursuivante et poursuivant poursuivi, je suis, à la racine même de mon être, pro-jet d'objectivation ou d'assimilation d'autrui. Je suis épreuve d'autrui : voilà le fait originel. Mais cette épreuve d'autrui est en elle-même attitude envers autrui, c'est-à-dire que je puis *être en présence d'autrui* sans être cet « en-présence » sous forme d'avoir à l'être. Ainsi décrivons-nous encore des structures d'être du pour-soi, encore que la présence d'autrui dans le monde soit un fait absolu et évident par soi, mais contingent, c'est-à-dire impossible à déduire des structures ontologiques du pour-soi.

Ces deux tentatives que je suis sont opposées. Chacune d'elles est la mort de l'autre, c'est-à-dire que l'échec de l'une motive l'adoption de l'autre. Ainsi n'y a-t-il pas dialectique de mes relations envers autrui, mais cercle — encore que chaque tentative s'enrichisse de l'échec de l'autre. Aussi étudierons-nous successivement l'une et l'autre. Mais il convient de noter qu'au sein même de l'une, l'autre demeure toujours présente, précisément parce qu'aucune des deux ne peut être tenue sans contradiction. Mieux, chacune d'elles est en l'autre et engendre la mort de l'autre ; ainsi ne pouvons-nous jamais sortir du cercle. Il convient de ne pas perdre de vue ces quelques remarques en abordant l'étude de ces attitudes fondamentales envers autrui. Ces attitudes se produisant et se détruisant en cercle, il est

aussi arbitraire de commencer par l'une que de commencer par l'autre. Toutefois, comme il faut choisir, nous envisagerons d'abord les conduites par lesquelles le pour-soi tente de s'assimiler la liberté d'autrui.

I

LA PREMIÈRE ATTITUDE ENVERS AUTRUI : L'AMOUR, LE LANGAGE, LE MASOCHISME

Tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente de se libérer de la mienne ; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche à m'asservir. Il ne s'agit nullement ici de relations unilatérales avec un objet-en-soi, mais de rapports réciproques et mouvants. Les descriptions qui vont suivre doivent donc être envisagées dans la perspective du *conflit*. Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui.

Si nous partons de la révélation première d'autrui comme *regard*, nous devons reconnaître que nous éprouvons notre insaisissable être-pour-autrui sous la forme d'une *possession*. Je suis possédé par autrui ; le regard d'autrui façonne mon corps dans sa nudité, le fait naître, le sculpte, le produit comme il *est*, le voit comme je ne le verrai jamais. Autrui détient un secret : le secret de ce que je suis. Il me fait être et, par cela même, me possède, et cette possession n'est rien autre que la conscience de me posséder. Et moi, dans la reconnaissance de mon objectité, j'éprouve qu'il a cette conscience. A titre de conscience, autrui est pour moi à la fois ce qui m'a volé mon être et ce qui fait « qu'il y a » un être qui est mon être. Ainsi ai-je la compréhension de cette structure ontologique ; je suis responsable de mon être-pour-autrui, mais je n'en suis pas le fondement ; il m'apparaît donc sous forme d'un donné contingent dont je suis pourtant responsable, et autrui fonde mon être en tant que cet être est sous la forme du « il y a » ; mais il n'en est pas responsable, quoiqu'il le fonde en toute liberté, dans et par sa libre transcendance. Ainsi, dans la mesure où je me dévoile à moi-même comme responsable de mon être, *je revendique* cet être que je suis ; c'est-à-dire que je veux le récupérer ou, en termes plus exacts, je suis projet de récupération de mon être. Cet être qui m'est apprésenté comme *mon être*, mais à distance, comme le repas de Tantale, je veux étendre la main pour m'en emparer et le fonder par ma liberté même. Car, si, en un sens, mon être-objet est insupportable contingence et pure « possession » de moi par un autre, en un autre sens cet être est comme l'indication

de ce qu'il faudrait que je récupère et que je fonde pour être fondement de moi. Mais c'est ce qui n'est concevable que si je m'assimile la liberté d'autrui. Ainsi, mon projet de récupération de moi est fondamentalement projet de résorption de l'autre. Toutefois ce projet doit laisser intacte la nature de l'autre. C'est-à-dire que : 1° Je ne cesse pas pour cela d'affirmer autrui, c'est-à-dire de nier de moi que je sois l'autre : l'autre étant fondement de mon être ne saurait se diluer en moi sans que mon être-pour-autrui s'évanouisse. Si donc je projette de réaliser l'unité avec autrui, cela signifie que je projette de m'assimiler l'altérité de l'autre en tant que telle, comme ma possibilité propre. Il s'agit, en effet, pour moi de me faire être en acquérant la possibilité de prendre sur moi le point de vue de l'autre. Mais il ne s'agit pas cependant d'acquérir une pure faculté abstraite de connaissance. Ce n'est pas la pure *catégorie* de l'autre que je projette de m'approprier : cette catégorie n'est ni conçue ni même concevable. Mais, à l'occasion de l'épreuve concrète, soufferte et ressentie, de l'autre, c'est cet autre concret comme réalité absolue que je veux m'incorporer dans son altérité. 2° L'autre que je veux assimiler n'est aucunement l'autre-objet. Ou, si l'on veut, mon projet d'incorporation de l'autre ne correspond nullement à un ressaisissement de mon pour-soi comme moi-même et à un dépassement de la transcendance de l'autre vers mes propres possibilités. Il ne s'agit pas pour moi d'effacer mon objectivité en objectivant l'autre, ce qui correspondrait à me *délivrer* de mon être-pour-autrui, mais, bien au contraire, c'est en tant qu'autre-regardant que je veux m'assimiler l'autre et ce projet d'assimilation comporte une reconnaissance accrue de mon être-regardé. En un mot, je m'identifie totalement à mon être-regardé pour maintenir en face de moi la liberté regardante de l'autre et, comme mon être-objet est la seule relation possible de moi à l'autre, c'est cet être-objet seul qui peut me servir d'instrument pour opérer l'assimilation à moi de l'*autre liberté*. Ainsi, comme réaction à l'échec de la troisième ek-stase, le pour-soi veut s'identifier à la liberté d'autrui, comme fondant son être-en-soi. Etre à soi-même autrui — idéal toujours visé concrètement sous forme d'être à soi-même *cet autrui* — c'est la valeur première des rapports avec autrui ; cela signifie que mon être-pour-autrui est hanté par l'indication d'un être-absolu qui serait soi en tant qu'autre et autre en tant que soi et qui, se donnant librement comme autre son être-soi et comme soi son être-autre, serait l'être même de la preuve ontologique, c'est-à-dire Dieu. Cet idéal ne saurait se réaliser sans que je surmonte la contingence originelle de mes rapports à autrui, c'est-à-dire le fait qu'il n'y a aucune relation de négativité interne entre la négation par quoi autrui se fait autre que moi et la négation par quoi je me fais autre que l'autre. Nous avons vu que cette contingence est insurmontable : elle est le *fait* de mes relations avec autrui, comme mon corps

est le *fait* de mon être-dans-le-monde. L'unité avec autrui est donc, en fait, irréalisable. Elle l'est aussi *en droit*, car l'assimilation du pour-soi et d'autrui dans une même transcendance entraînerait nécessairement la disparition du caractère d'altérité d'autrui. Ainsi, la condition pour que je projette l'identification à moi d'autrui c'est que je persiste à nier de moi que je sois l'autre. Enfin, ce projet d'unification est source de *conflit* puisque, tandis que je m'éprouve comme objet pour autrui et que je projette de l'assimiler dans et par cette épreuve, autrui me saisit comme objet au milieu du monde et ne projette nullement de m'assimiler à lui. Il serait donc nécessaire — puisque l'être pour autrui comporte une double négation interne — d'agir sur la négation interne par quoi autrui transcende ma transcendance et me fait exister pour l'autre, c'est-à-dire *d'agir sur la liberté d'autrui*.

Cet idéal irréalisable, en tant qu'il hante mon projet de moi-même en présence d'autrui, n'est pas assimilable à l'amour en tant que l'amour est une entreprise, c'est-à-dire un ensemble organique de projets vers mes possibilités propres. Mais il est l'idéal de l'amour, son motif et sa fin, sa valeur propre. L'amour comme relation primitive à autrui est l'ensemble des projets par lesquels je vise à réaliser cette valeur.

Ces projets me mettent en liaison directe avec la liberté d'autrui. C'est en ce sens que l'amour est conflit. Nous avons marqué, en effet, que la liberté d'autrui est fondement de mon être. Mais, précisément parce que j'existe par la liberté d'autrui, je n'ai aucune sécurité, je suis en danger dans cette liberté ; elle pétrit mon être et me *fait être*, elle me confère et m'ôte des valeurs, et mon être reçoit d'elle un perpétuel échappement passif à soi. Irresponsable et hors d'atteinte, cette liberté protéiforme dans laquelle je me suis engagé peut m'engager à son tour dans mille manières d'être différentes. Mon projet de récupérer mon être ne peut se réaliser que si je m'empare de cette liberté et que je la réduis à être liberté soumise à ma liberté. Simultanément, c'est la seule façon dont je puisse agir sur la libre négation d'intériorité par quoi l'autre me constitue en autre, c'est-à-dire par quoi je puisse préparer les voies d'une identification future de l'autre à moi. C'est ce qui sera plus clair, peut-être, si l'on médite sur ce problème d'aspect purement psychologique : pourquoi l'amant veut-il être *aimé* ? Si l'amour, en effet, était pur désir de possession physique, il pourrait être, en bien des cas, facilement satisfait. Le héros de Proust, par exemple, qui installe chez lui sa maîtresse, peut la voir et la posséder à toute heure du jour et a su la mettre dans une totale dépendance matérielle, devrait être tiré d'inquiétude. On sait pourtant qu'il est, au contraire, rongé de souci. C'est par sa conscience qu'Albertine échappe à Marcel, lors même qu'il est à côté d'elle et c'est pourquoi

il ne connaît de répit que s'il la contemple pendant son sommeil. Il est donc certain que l'amour veut captiver la « conscience ». Mais pourquoi le veut-il ? Et comment ?

Cette notion de « propriété » par quoi on explique si souvent l'amour ne saurait être première, en effet. Pourquoi voudrais-je m'approprier autrui si ce n'était justement en tant qu'autrui me fait être ? Mais cela implique justement un certain mode d'appropriation : c'est de la liberté de l'autre en tant que telle que nous voulons nous emparer. Et non par volonté de puissance : le tyran se moque de l'amour ; il se contente de la peur. S'il recherche l'amour de ses sujets, c'est par politique et s'il trouve un moyen plus économique de les asservir, il l'adopte aussitôt. Au contraire, celui qui veut être aimé ne désire pas l'asservissement de l'être aimé. Il ne tient pas à devenir l'objet d'une passion débordante et mécanique. Il ne veut pas posséder un automatisme, et si on veut l'humilier, il suffit de lui représenter la passion de l'aimé comme le résultat d'un déterminisme psychologique : l'amant se sentira dévalorisé dans son amour et dans son être. Si Tristan et Iseut sont affolés par un philtre, ils intéressent moins ; et il arrive qu'un asservissement total de l'être aimé tue l'amour de l'amant. Le but est dépassé : l'amant se retrouve seul si l'aimé s'est transformé en automate. Ainsi l'amant ne désire-t-il pas posséder l'aimé comme on possède une chose ; il réclame un type spécial d'appropriation. Il veut posséder une liberté comme liberté.

Mais, d'autre part, il ne saurait se satisfaire de cette forme éminente de la liberté qu'est l'engagement libre et volontaire. Qui se contenterait d'un amour qui se donnerait comme pure fidélité à la foi jurée ? Qui donc accepterait de s'entendre dire : « Je vous aime parce que je me suis librement engagé à vous aimer et que je ne veux pas me dédire ; je vous aime par fidélité à moi-même » ? Ainsi l'amant demande le serment et s'irrite du serment. Il veut être aimé par une liberté et réclame que cette liberté comme liberté ne soit plus libre. Il veut à la fois que la liberté de l'autre se détermine elle-même à devenir amour — et cela, non point seulement au commencement de l'aventure mais à chaque instant — et, à la fois, que cette liberté soit captivée *par elle-même*, qu'elle se retourne sur elle-même, comme dans la folie, comme dans le rêve, pour vouloir sa captivité. Et cette captivité doit être démission libre et enchaînée à la fois entre nos mains. Ce n'est pas le déterminisme passionnel que nous désirons chez autrui, dans l'amour, ni une liberté hors d'atteinte : mais c'est une liberté qui *joue* le déterminisme passionnel et qui se prend à son jeu. Et, pour lui-même, l'amant ne réclame pas d'être *cause* de cette modification radicale de la liberté, mais d'en être l'occasion unique et privilégiée. Il ne saurait en effet vouloir en être la cause sans plonger aussitôt l'aimé au milieu du monde comme un outil que l'on peut transcender. Ce n'est pas là l'essence de l'amour. Dans l'amour, au

contraire, l'amant veut être « tout au monde » pour l'aimé : cela signifie qu'il se range du côté du monde; il est ce qui résume et symbolise le monde, il est un *ceci* qui enveloppe tous les autres *ceci*, il est et accepte d'être *objet*. Mais, d'autre part, il veut être l'objet dans lequel la liberté d'autrui accepte de se perdre, l'objet dans lequel l'autre accepte de trouver comme sa facticité seconde, son être et sa raison d'être ; l'objet limite de la transcendance, celui vers lequel la transcendance d'autrui transcende tous les autres objets mais qu'elle ne peut aucunement transcender. Et, partout, il désire le cercle de la liberté d'autrui ; c'est-à-dire qu'à chaque instant, dans l'acceptation que la liberté d'autrui fait de cette limite à sa transcendance, cette acceptation soit *déjà* présente comme mobile de l'acceptation considérée. C'est à titre de fin déjà choisie qu'il veut être choisi comme fin. Ceci nous permet de saisir à fond ce que l'amant exige de l'aimé : il ne veut pas *agir* sur la liberté de l'autre mais exister *a priori* comme la limite objective de cette liberté, c'est-à-dire être donné d'un coup avec elle et dans son surgissement même comme la limite qu'elle doit accepter pour être libre. De ce fait même, ce qu'il exige est un engluement, un empâtement de la liberté d'autrui par elle-même : cette limite de structure est en effet un *donné* et la seule apparition du donné comme limite de la liberté signifie que la liberté *se fait exister* à l'intérieur du donné en étant sa propre interdiction de le dépasser. Et cette interdiction est envisagée par l'amant *à la fois* comme vécue, c'est-à-dire comme subie — en un mot comme une facticité — et à la fois comme librement consentie. Elle doit pouvoir être librement consentie puisqu'elle doit ne faire qu'un avec le surgissement d'une liberté qui se choisit comme liberté. Mais elle doit être seulement vécue puisqu'elle doit être une impossibilité toujours présente, une facticité qui reflue sur la liberté de l'autre jusqu'à son cœur ; et cela s'exprime psychologiquement par l'exigence que la libre décision de m'aimer que l'aimé a prise antérieurement se glisse comme mobile envoûtant à *l'intérieur* de son libre engagement présent.

On saisit à présent le sens de cette exigence : cette facticité qui doit être limite de fait pour autrui, dans mon exigence d'être aimé, et qui doit finir par être *sa propre* facticité, c'est *ma* facticité. C'est en tant que je suis l'objet qu'autrui fait venir à l'être que je dois être la limite inhérente à sa transcendance même ; de manière qu'autrui, en surgissant à l'être, me fasse être comme l'indépassable et l'absolu, non en tant que pour-soi néantisant mais comme être-pour-autrui-au-milieu-du-monde. Ainsi vouloir être aimé, c'est infecter l'autre de sa propre facticité, c'est vouloir le contraindre à vous recréer perpétuellement comme la condition d'une liberté qui se soumet et qui s'engage ; c'est vouloir à la fois que la liberté fonde le fait et que le fait ait prééminence sur la liberté. Si ce résultat pouvait être atteint il en résulterait en premier lieu que je serais *en sécurité* dans la conscience

de l'autre. D'abord parce que le motif de mon inquiétude et de ma honte, c'est que je me saisis et m'éprouve dans mon être-pour-autrui comme ce qui peut toujours être dépassé vers autre chose, ce qui est pur objet de jugement de valeur, pur moyen, pur outil. Mon inquiétude vient de ce que j'assume nécessairement et librement cet être qu'un autre me fait être dans une absolue liberté : « Dieu sait qu'est-ce que je suis pour lui ! Dieu sait comment il me pense. » Cela signifie : « Dieu sait comment il me fait être », et je suis hanté par cet être que je crains de rencontrer un jour au détour d'un chemin, qui m'est si étranger et qui est pourtant *mon être* et dont je sais, aussi, que, malgré mes efforts, je ne le rencontrerai jamais. Mais si l'autre m'aime, je deviens *l'indépassable*, ce qui signifie que je dois être la fin absolue ; en ce sens, je suis sauvé de l'*ustensilité* ; mon existence au milieu du monde devient l'exact corrélatif de ma transcendance-pour-moi, puisque mon indépendance est sauvegardée absolument. L'objet que l'autre doit me faire être est un objet-transcendance, un centre de référence absolu autour duquel s'ordonnent comme purs *moyens* toutes les choses-ustensiles du monde. En même temps, comme limite absolue de la liberté, c'est-à-dire de la source absolue de toutes les valeurs, je suis protégé contre toute dévalorisation éventuelle ; je suis la valeur absolue. Et, dans la mesure où j'assume mon être-pour-autrui, je m'assume comme valeur. Ainsi, vouloir être aimé, c'est vouloir se placer au delà de tout le système de valeurs posé par autrui comme la condition de toute valorisation et comme le fondement objectif de toutes les valeurs. Cette exigence fait le thème ordinaire des conversations entre amants soit que, comme dans *La Porte étroite*, celle qui veut être aimée s'identifie avec une morale ascétique de dépassement de soi et veuille incarner la limite idéale de ce dépassement — soit que, plus ordinairement, l'amant exige que l'aimé lui sacrifie dans ses actes la morale traditionnelle, s'inquiétant de savoir si l'aimé trahirait ses amis pour lui, « volerait pour lui », « tuerait pour lui », etc. De ce point de vue, mon être doit échapper au *regard* de l'aimé ; ou plutôt, il doit être l'objet d'un regard d'une autre structure : je ne dois plus être vu sur fond de monde comme un *ceci* parmi d'autres *ceci*, mais le monde doit se révéler à partir de moi. Dans la mesure, en effet, où le surgissement de la liberté fait qu'un monde existe, je dois être, comme condition-limite de ce surgissement, la condition même du surgissement d'un monde. Je dois être celui dont la fonction est de faire exister les arbres et l'eau, les villes et les champs et les autres hommes pour les donner ensuite à l'autre qui les dispose en monde, tout de même que la mère, dans les sociétés matronymiques, reçoit les titres et le nom, non pour les garder, mais pour les transmettre immédiatement à ses enfants. En un sens, si je dois être aimé, je suis l'objet par procuration de quoi le monde existera pour l'autre ; et en un autre sens, je suis le monde. Au lieu

d'être un *ceci* se détachant sur fond de monde, je suis l'objet-fond sur quoi le monde se détache. Ainsi suis-je rassuré : le regard de l'autre ne me transit plus de finitude ; il ne fige plus mon être en *ce que je suis* simplement ; je ne saurais être *regardé* comme laid, comme petit, comme lâche, puisque ces caractères représentent nécessairement une limitation de fait de mon être et une appréhension de ma finitude comme finitude. Certes, mes possibles demeurent possibilités transcendées, mortes-possibilités ; mais j'ai tous les possibles ; je suis toutes les mortes-possibilités du monde ; par là je cesse d'être l'être qui se comprend à partir d'autres êtres ou à partir de ses actes ; mais, dans l'intuition amoureuse que j'exige, je dois être donné comme une totalité absolue à partir de laquelle tous les êtres et tous ses actes propres doivent être compris. On pourrait dire, en déformant un peu une célèbre formule stoïcienne, que « l'aimé peut faire trois fois la culbute ». L'idéal du sage et l'idéal de celui qui veut être aimé coïncident, en effet, en ceci que l'un et l'autre veulent être totalité-objet accessible à une intuition globale qui saisira les actions dans le monde de l'aimé et du sage comme des structures partielles qui s'interprètent à partir de la totalité. Et, de même que la sagesse se propose comme un état à atteindre par une métamorphose absolue, de même la liberté d'autrui doit se métamorphoser absolument pour me faire accéder à l'état d'aimé.

Cette description cadrerait assez, jusqu'ici, avec la fameuse description hégélienne des rapports du maître et de l'esclave. Ce que le maître hégélien est pour l'esclave, l'amant veut l'être pour l'aimé. Mais l'analogie s'arrête ici, car le maître n'exige, chez Hegel, que latéralement et, pour ainsi dire, implicitement, la liberté de l'esclave, au lieu que l'amant exige *d'abord* la liberté de l'aimé. En ce sens, si je dois être aimé par l'autre, je dois être choisi librement comme aimé. On sait que, dans la terminologie courante de l'amour, l'aimé est désigné du terme d'*élu*. Mais ce choix ne doit pas être relatif et contingent : l'amant s'irrite et se sent dévalorisé lorsqu'il pense que l'aimé l'a choisi *parmi d'autres*. « Alors, si je n'étais pas venu dans cette ville, si je n'avais pas fréquenté chez les « Un tel », tu ne m'aurais pas connu, tu ne m'aurais pas aimé ? » Cette pensée afflige l'amant : son amour devient amour parmi d'autres, limité par la facticité de l'aimé et par sa propre facticité, en même temps que par la contingence des rencontres : il devient *amour dans le monde*, objet qui suppose le monde et qui peut à son tour exister pour d'autres. Ce qu'il exige, il le traduit par des mots maladroits et entachés de « chosisme » ; il dit : « Nous étions faits l'un pour l'autre » ou encore il emploie l'expression « d'âme sœur ». Mais il faut interpréter : il sait bien qu' « être faits l'un pour l'autre », cela se réfère à un choix originel. Ce choix peut être celui de Dieu, comme de l'être qui est choix absolu ; mais Dieu ne représente ici que le passage à la limite

dans l'exigence d'absolu. En fait, ce que l'amant exige, c'est que l'aimé ait fait de lui choix absolu. Cela signifie que l'être-dans-le-monde de l'aimé doit être un être-aimant. Ce surgissement de l'aimé doit être libre choix de l'amant. Et comme l'autre est fondement de mon être-objet, j'exige de lui que le libre surgissement de son être ait pour fin unique et absolue son choix de *moi*, c'est-à-dire qu'il ait choisi d'être pour fonder mon objectité et ma facticité. Ainsi, ma facticité est « sauvée ». Elle n'est plus ce donné impensable et insurmontable que je fuis : elle est ce pour quoi l'autre se fait exister librement; elle est comme fin qu'il se donne. Je l'ai infecté de ma facticité, mais comme c'est en tant que liberté qu'il en a été infecté, il me la renvoie comme facticité reprise et consentie : il en est le fondement pour qu'elle soit sa fin. A partir de cet amour, je saisis donc autrement mon aliénation et ma facticité propre. Elle est — en tant que pour-autrui — non plus un fait, mais un droit. Mon existence est parce qu'elle est *appelée*. Cette existence en tant que je l'assume devient pure générosité. Je suis parce que je me prodigue. Ces veines aimées sur mes mains, c'est par bonté qu'elles existent. Que je suis bon d'avoir des yeux, des cheveux, des sourcils et de les prodiguer inlassablement dans un débordement de générosité à ce désir inlassable qu'autrui se fait librement être. Au lieu que, avant d'être aimés, nous étions inquiets de cette protubérance injustifiée, injustifiable qu'était notre existence; au lieu de nous sentir « de trop », nous sentons à présent que cette existence est reprise et voulue dans ses moindres détails par une liberté absolue qu'elle conditionne en même temps — et que nous voulons nous-mêmes avec notre propre liberté. C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe : nous sentir justifiés d'exister.

Du même coup, si l'aimé peut nous aimer, il est tout prêt à être assimilé par notre liberté; car cet être-aimé que nous souhaitons, c'est déjà la preuve ontologique appliquée à notre être-pour-autrui. Notre essence objective implique l'existence de l'autre et, réciproquement, c'est la liberté de l'autre qui fonde notre essence. Si nous pouvions intérioriser tout le système, nous serions fondement de nous-mêmes.

Tel est donc le but réel de l'amant, en tant que son amour est une entreprise, c'est-à-dire un pro-jet de soi-même. Ce projet doit provoquer un conflit. L'aimé, en effet, saisit l'amant comme un autre-objet parmi les autres, c'est-à-dire qu'il le perçoit sur fond de monde, le transcende et l'utilise. L'aimé est *regard*. Il ne saurait donc utiliser sa transcendance à fixer une limite ultime à ses dépassements ni sa liberté à se captiver elle-même. L'aimé ne saurait vouloir aimer. L'amant doit donc séduire l'aimé ; et son amour ne se distingue pas de cette entreprise de séduction. Dans la séduction, je ne tente nullement de découvrir à autrui ma subjectivité : je ne pourrais le faire, d'ailleurs, qu'en *regardant* l'autre ; mais par ce regard je ferais

disparaître la subjectivité d'autrui et c'est elle que je veux m'assimiler. Séduire, c'est assumer entièrement et comme un risque à courir mon objectité pour autrui, c'est me mettre sous son regard et me faire regarder par lui, c'est courir le danger *d'être-vu* pour faire un nouveau départ et m'approprier l'autre dans et par mon objectité. Je refuse de quitter le terrain où j'éprouve mon objectité ; c'est sur ce terrain que je veux engager la lutte en me faisant *objet fascinant*. Nous avons défini la fascination comme état dans notre seconde partie : c'est, disions-nous, la conscience non-thétique d'être le *rien* en présence de l'être. La séduction vise à occasionner chez autrui la conscience de sa néantité en face de l'objet séduisant. Par la séduction, je vise à me constituer comme un plein d'être et à me faire *reconnaître comme tel*. Pour cela, je me constitue en objet signifiant. Mes actes doivent *indiquer* dans deux directions. D'une part, vers ce qu'on appelle à tort subjectivité et qui est plutôt profondeur d'être objectif et caché ; l'acte n'est pas fait pour lui-même seulement, mais il indique une série infinie et indifférenciée d'autres actes réels et possibles que je donne comme constituant mon être objectif et inaperçu. Ainsi tenté-je de guider la transcendance qui me transcende et de la renvoyer à l'infini de mes mortes-possibilités, précisément pour être l'indépassable et dans la mesure justement où le seul indépassable est l'infini. D'autre part, chacun de mes actes tente d'indiquer la plus grande épaisseur de monde possible et doit me présenter comme lié aux plus vastes régions du monde, soit que je *présente* le monde à l'aimé et que je tente de me constituer comme l'intermédiaire nécessaire entre lui et le monde, soit, simplement, que je manifeste par mes actes des puissances variées à l'infini sur le monde (argent, pouvoir, relations, etc.). Dans le premier cas, je tente de me constituer comme un infini de profondeur ; dans le second cas, de m'identifier au monde. Par ces différents procédés, je me *propose* comme indépassable. Cette proposition ne saurait se suffire à elle-même, elle n'est qu'un investissement de l'autre, elle ne saurait prendre valeur de fait sans le consentement de la liberté de l'autre qui doit se captiver en se reconnaissant comme néant en face de ma plénitude d'être absolue.

On dira que ces diverses tentatives d'expression *supposent* le langage. Nous n'en disconviendrons pas ; nous dirons mieux : elles *sont* le langage ou, si l'on veut, un mode fondamental du langage. Car, s'il existe des problèmes psychologiques et historiques touchant l'existence, l'apprentissage et l'utilisation de *telle* langue particulière, il n'y a aucun problème particulier touchant ce qu'on nomme l'invention du langage. Le langage n'est pas un phénomène surajouté à l'être-pour-autrui : il est originellement l'être-pour-autrui, c'est-à-dire le fait qu'une subjectivité s'éprouve comme objet pour l'autre. Dans un univers de purs objets, le langage ne saurait en aucun cas être « inventé », puisqu'il suppose originellement un rapport à un

autre sujet ; et dans l'intersubjectivité des pour-autrui, il n'est pas nécessaire de l'inventer, car il est déjà donné dans la reconnaissance de l'autre. Du seul fait que, quoi que je fasse, mes actes librement conçus et exécutés, mes pro-jets vers mes possibilités ont dehors un sens qui m'échappe et que j'éprouve, je *suis* langage. C'est en ce sens — et en ce sens seulement — que Heidegger a raison de déclarer que : *je suis ce que je dis*[1]. Ce langage n'est pas, en effet, un instinct de la créature humaine constituée, il n'est pas non plus une invention de notre subjectivité ; mais il ne faut pas non plus le ramener au pur « être-hors-de-soi » du *Dasein*. Il fait partie de la *condition humaine*, il est originellement l'épreuve qu'un pour-soi peut faire de son être-pour-autrui et, ultérieurement, le dépassement de cette épreuve et son utilisation vers des possibilités qui sont mes possibilités, c'est-à-dire vers mes possibilités d'être ceci ou cela pour autrui. Il ne se distingue donc pas de la reconnaissance de l'existence d'autrui. Le surgissement de l'autre en face de moi comme regard fait surgir le langage comme condition de mon être. Ce langage primitif n'est pas forcément la séduction ; nous en verrons d'autres formes ; nous avons d'ailleurs marqué qu'il n'y a aucune attitude primitive en face d'autrui et qu'elles se succèdent en cercle, chacune impliquant l'autre. Mais, inversement, la séduction ne suppose aucune forme antérieure du langage : elle est tout entière réalisation du langage ; cela signifie que le langage peut se révéler entièrement et d'un coup par la séduction comme mode d'être primitif de l'expression. Il va de soi que par langage nous entendons tous les phénomènes d'expression et non pas la parole articulée qui est un mode dérivé et secondaire dont l'apparition peut faire l'objet d'une étude historique. En particulier, dans la séduction, le langage ne vise pas à donner *à connaître*, mais à faire éprouver.

Mais en cette tentative première pour trouver un langage fascinant, je vais à l'aveuglette, puisque je me guide seulement sur la forme abstraite et vide de mon objectité pour l'autre. Je ne puis même pas concevoir quel effet auront mes gestes et mes attitudes, puisqu'ils seront toujours repris et fondés par une liberté qui les dépassera et puisqu'ils ne peuvent avoir de signification que si cette liberté leur en confère une. Ainsi le « sens » de mes expressions m'échappe toujours ; je ne sais jamais exactement si je signifie ce que je veux signifier ni même si je *suis* signifiant ; en cet instant précis, il faudrait que je lise en l'autre, ce qui, par principe, est inconcevable. Et, faute

1. La formule est de A. de Waehlens : *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, p. 99. Cf. aussi le texte de Heidegger qu'il cite : « Diese Bezeugung meint hier nicht einen nachträglichen und beiherlaufenden Ausdruck des Menschseins, sondern sie macht das Dasein des Menschen mit aus. » (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, p. 6.)

de savoir ce que j'exprime en fait, pour autrui, je constitue mon langage comme un phénomène incomplet de fuite hors de moi. Dès que je m'exprime, je ne puis que conjecturer le sens de ce que j'exprime, c'est-à-dire, en somme, le sens de ce que je suis, puisque, dans cette perspective, exprimer et être ne font qu'un. Autrui est toujours là, présent et éprouvé comme ce qui donne au langage son sens. Chaque expression, chaque geste, chaque mot est, de mon côté, épreuve concrète de la réalité aliénante d'autrui. Ce n'est pas seulement le psychopathe qui peut dire — comme dans le cas, par exemple, des psychoses d'influence [1] — « On me vole ma pensée ». Mais le fait même de l'expression est un vol de pensée, puisque la pensée a besoin du concours d'une liberté aliénante pour se constituer comme objet. C'est pourquoi ce premier aspect du langage — en tant que c'est moi qui l'utilise pour l'autre — est *sacré.* L'objet sacré, en effet, est un objet du monde qui indique une transcendance par delà le monde. Le langage me révèle la liberté de celui qui m'écoute en silence, c'est-à-dire sa transcendance.

Mais dans le même moment, pour l'autre, je demeure objet signifiant — ce que j'ai toujours été. Il n'est aucun chemin qui, à partir de mon objectité, puisse indiquer à l'autre ma transcendance. Les attitudes, les expressions et les mots ne peuvent jamais lui indiquer que d'autres attitudes, d'autres expressions et d'autres mots. Ainsi, le langage demeure pour autrui simple propriété d'un objet magique et objet magique lui-même : il est une action à distance dont autrui connaît exactement l'effet. Ainsi, le mot est *sacré* quand c'est moi qui l'utilise, et *magique* quand l'autre l'entend. Ainsi, je ne connais pas plus mon langage que mon corps pour l'autre. Je ne puis m'entendre parler ni me voir sourire. Le problème du langage est exactement parallèle au problème des corps et les descriptions qui ont valu dans un cas valent dans l'autre.

Cependant la fascination, même si elle devait occasionner en autrui un être-fasciné, ne parviendrait pas de soi à occasionner l'amour. On peut être fasciné par un orateur, par un acteur, par un équilibriste : cela ne signifie pas qu'on l'aime. On ne saurait en détacher les yeux, certes ; mais il s'enlève encore sur fond de monde, et la fascination ne pose pas l'objet fascinant comme terme ultime de la transcendance ; bien au contraire, elle *est* transcendance. Quand donc l'aimé deviendra-t-il aimant à son tour ?

La réponse est simple : lorsqu'il projettera d'être aimé. En soi autrui-objet n'a jamais assez de force pour occasionner l'amour. Si

1. D'ailleurs, la psychose d'influence, comme la généralité des psychoses, est épreuve exclusive et traduite par des mythes d'un grand fait métaphysique : ici le fait d'aliénation. Un fou ne fait jamais que réaliser à sa manière la condition humaine.

l'amour a pour idéal l'appropriation d'autrui en tant qu'autrui, c'est-à-dire en tant que subjectivité regardante, cet idéal ne peut être projeté qu'à partir de ma rencontre avec autrui-sujet, non avec autrui-objet. La séduction ne peut parer autrui-objet qui tente de me séduire que du caractère d'objet *précieux* « à posséder » ; elle me déterminera peut-être à risquer gros pour le conquérir ; mais ce désir d'appropriation d'un objet au milieu du monde ne saurait être confondu avec l'amour. L'amour ne saurait donc naître chez l'aimé que de l'épreuve qu'il fait de son aliénation et de sa fuite vers l'autre. Mais, de nouveau, l'aimé, s'il en est ainsi, ne se transformera en amant que s'il projette d'être aimé, c'est-à-dire si ce qu'il veut conquérir n'est point un corps mais la subjectivité de l'autre en tant que telle. Le seul moyen, en effet, qu'il puisse concevoir pour réaliser cette appropriation, c'est de se faire aimer. Ainsi nous apparaît-il qu'aimer est, dans son essence, le projet de se faire aimer. D'où cette nouvelle contradiction et ce nouveau conflit : chacun des amants est entièrement captif de l'autre en tant qu'il veut se faire aimer par lui à l'exclusion de tout autre ; mais en même temps, chacun exige de l'autre un amour qui ne se réduit nullement au « projet d'être-aimé ». Ce qu'il exige, en effet, c'est que l'autre, sans chercher originellement à se faire aimer, ait une intuition à la fois contemplative et affective de son aimé comme la limite objective de sa liberté, comme le fondement inéluctable et choisi de sa transcendance, comme la totalité d'être et la valeur suprême. L'amour ainsi exigé de l'autre ne saurait rien *demander* : il est pur engagement sans réciprocité. Mais, précisément, cet amour ne saurait exister sinon à titre d'exigence de l'amant ; et c'est tout autrement que l'amant est captivé : il est captif de son exigence même ; dans la mesure en effet où l'amour est exigence d'être aimé, il est une liberté qui se veut corps et qui exige un dehors, donc une liberté qui mime la fuite vers l'autre, une liberté qui, en tant que liberté, réclame son aliénation. La liberté de l'amant, dans son effort même pour se faire aimer comme objet par l'autre, s'aliène en se coulant dans le corps-pour-l'autre, c'est-à-dire se produit à l'existence avec une dimension de fuite vers l'autre ; elle est perpétuel refus de se poser comme pure ipséité, car cette affirmation de soi comme soi-même entraînerait l'effondrement d'autrui comme regard et le surgissement de l'autre-objet, donc un état de choses où la possibilité même d'être aimé disparaît puisque l'autre se réduit à sa dimension d'objectivité. Ce refus constitue donc la liberté comme dépendante de l'autre et l'autre comme subjectivité devient bien limite insurpassable de la liberté du pour-soi, but et fin suprême en tant qu'il détient la clé de son être. Nous retrouvons bien ici l'idéal de l'entreprise amoureuse : la liberté aliénée. Mais c'est celui qui veut être aimé, qui, en tant qu'il veut qu'on l'aime, aliène sa liberté. Ma liberté s'aliène en présence de la pure subjectivité de l'autre qui fonde

mon objectivité ; elle ne saurait du tout s'aliéner en face de l'autre-objet. Sous cette forme, en effet, l'aliénation de l'aimé dont rêve l'amant serait contradictoire puisque l'aimé ne peut fonder l'être de l'amant qu'en le transcendant par principe vers d'autres objets du monde ; donc cette transcendance ne peut constituer à la fois l'objet qu'elle dépasse comme objet transcendé et comme objet-limite de toute transcendance. Ainsi, dans le couple amoureux, chacun veut être l'objet pour qui la liberté de l'autre s'aliène dans une intuition originelle ; mais cette intuition qui serait l'amour à proprement parler n'est qu'un idéal contradictoire du pour-soi ; aussi chacun n'est-il aliéné que dans la mesure exacte où il exige l'aliénation d'autrui. Chacun veut que l'autre l'aime, sans se rendre compte qu'aimer c'est vouloir être aimé et qu'ainsi en voulant que l'autre l'aime il veut seulement que l'autre veuille qu'il l'aime. Ainsi les relations amoureuses sont-elles un système de renvois indéfinis analogue au pur « reflet-reflété » de la conscience, sous le signe idéal de la *valeur* « amour », c'est-à-dire d'une fusion des consciences où chacune d'elles conserverait son altérité pour fonder l'autre. C'est que, en effet, les consciences sont séparées par un néant insurmontable puisqu'il est à la fois négation interne de l'une par l'autre et néant de fait entre les deux négations internes. L'amour est un effort contradictoire pour surmonter la négation de fait tout en conservant la négation interne. J'exige que l'autre m'aime et je mets tout en œuvre pour réaliser mon projet ; mais si l'autre m'aime, il me déçoit radicalement par son amour même : j'exigeais de lui qu'il fonde mon être comme objet privilégié en se maintenant comme pure subjectivité en face de moi ; et, dès qu'il m'aime, il m'éprouve comme sujet et s'abîme dans son objectivité en face de ma subjectivité. Le problème de mon être-pour-autrui demeure donc sans solution, les amants demeurent chacun pour soi dans une subjectivité totale ; rien ne vient les relever de leur devoir de se faire exister chacun pour soi ; rien ne vient lever leur contingence ni les sauver de la facticité. Au moins chacun a-t-il gagné de n'être plus en danger dans la liberté de l'autre — mais tout autrement qu'il ne le croit : ce n'est point, en effet, parce que l'autre le fait être comme objet-limite de sa transcendance, mais parce que l'autre l'éprouve comme subjectivité et ne veut l'éprouver que comme tel. Encore le gain est-il perpétuellement compromis : d'abord, à chaque instant, chacune des consciences peut se libérer de ses chaînes et contempler tout à coup l'autre comme *objet*. Alors l'envoûtement cesse, l'autre devient moyen parmi les moyens, il est bien alors objet pour autrui, comme il le désire, mais objet-outil, objet perpétuellement transcendé ; l'illusion, le jeu de glaces qui fait la réalité concrète de l'amour, cesse tout à coup. Ensuite, dans l'amour, chaque conscience cherche à mettre son être-pour-autrui *à l'abri* dans la liberté de l'autre. Cela suppose que l'autre est par delà

le monde comme pure subjectivité, comme l'absolu par quoi le monde vient à l'être. Mais il suffit que les amants soient *regardés* ensemble par un tiers pour que chacun éprouve l'objectivation, non seulement de soi-même, mais de l'autre. Du même coup l'autre n'est plus pour moi la transcendance absolue qui me fonde dans mon être, mais il est transcendance-transcendée, non par moi, mais par un autre ; et mon rapport originel à lui, c'est-à-dire ma relation d'être aimé à l'amant, se fige en morte-possibilité. Ce n'est plus le rapport éprouvé d'un objet-limite de toute transcendance à la liberté qui le fonde : mais c'est un amour-objet qui s'aliène tout entier vers le tiers. Telle est la vraie raison pourquoi les amants recherchent la solitude. C'est que l'apparition d'un tiers, quel qu'il soit, est destruction de leur amour. Mais la solitude de fait (nous sommes seuls dans ma chambre) n'est aucunement solitude *de droit*. En fait, même si personne ne nous voit, nous existons pour *toutes* les consciences et nous avons conscience d'exister pour toutes : il en résulte que l'amour comme mode fondamental de l'être-pour-autrui a dans son être-pour-autrui la racine de sa destruction. Nous venons de définir la triple destructibilité de l'amour : en premier lieu il est, par essence, une duperie et un renvoi à l'infini, puisque aimer est vouloir qu'on m'aime, donc vouloir que l'autre veuille que je l'aime. Et une compréhension préontologique de cette duperie est donnée dans l'élan amoureux lui-même : de là la perpétuelle insatisfaction de l'amant. Elle ne vient pas, comme on l'a trop souvent dit, de l'indignité de l'être aimé, mais d'une compréhension implicite de ce que l'intuition amoureuse est, comme intuition-fondement, un idéal hors d'atteinte. Plus on m'aime, plus je perds mon *être*, plus je suis remis à mes propres responsabilités, à mon propre pouvoir être. En second lieu, le réveil de l'autre est toujours possible, il peut d'un moment à l'autre me faire comparaître comme objet : de là la perpétuelle insécurité de l'amant. En troisième lieu l'amour est un absolu perpétuellement *relativisé* par les autres. Il faudrait être seul au monde avec l'aimé pour que l'amour conserve son caractère d'axe de référence absolu. De là la perpétuelle honte (ou fierté — ce qui revient au même ici) de l'amant.

Ainsi c'est en vain que j'aurai tenté de me perdre dans l'objectif : ma passion n'aura servi de rien ; l'autre m'a renvoyé — soit par lui-même, soit par les autres — à mon injustifiable subjectivité. Cette constatation peut provoquer un total désespoir et une tentative neuve pour réaliser l'assimilation d'autrui et de moi-même. Son idéal sera l'inverse de celui que nous venons de décrire : au lieu de projeter d'absorber l'autre en lui conservant son altérité, je projetterai de me faire absorber par l'autre et de me perdre en sa subjectivité pour me débarrasser de la mienne. L'entreprise se traduira sur le plan concret par l'attitude *masochiste* : puisque autrui est le fondement de mon

être-pour-autrui, si je m'en remettais à autrui du soin de me faire exister, je ne serais plus qu'un être-en-soi fondé dans son être par une liberté. Ici c'est ma propre subjectivité qui est considérée comme obstacle à l'acte primordial par quoi autrui me fonderait dans mon être; c'est elle qu'il s'agit avant tout de nier avec *ma propre liberté*. Je tente donc de m'engager tout entier dans mon être-objet, je refuse d'être rien de plus qu'objet, je me repose en l'autre; et comme j'éprouve cet être-objet dans la honte, je veux et j'aime ma honte comme signe profond de mon objectivité; et comme autrui me saisit comme objet par le *désir sexuel*[1], je veux être désiré, je me fais objet de désir dans la honte. Cette attitude ressemblerait assez à celle de l'amour si, au lieu de chercher à exister pour l'autre comme objet-limite de sa transcendance, je ne m'acharnais au contraire à me faire traiter comme un objet parmi les autres, comme un instrument à utiliser : c'est en effet *ma* transcendance qu'il s'agit de nier, non la sienne. Je n'ai pas, cette fois, à projeter de captiver sa liberté, mais au contraire je souhaite que cette liberté soit et se veuille radicalement libre. Ainsi, plus je me sentirai dépassé vers d'autres fins, plus je jouirai de l'abdication de ma transcendance. A la limite, je projette de n'être plus rien qu'un *objet*, c'est-à-dire radicalement un *en-soi*. Mais en tant qu'une liberté qui aura absorbé la mienne sera le fondement de cet en-soi, mon être redeviendra fondement de soi-même. Le masochisme, comme le sadisme[2], est assomption de culpabilité. Je suis coupable, en effet, du seul fait que je suis objet. Coupable envers moi-même, puisque je consens à mon aliénation absolue, coupable envers autrui, car je lui fournis l'occasion d'être coupable, c'est-à-dire de manquer radicalement ma liberté comme telle. Le masochisme est une tentative non pour fasciner l'autre, par mon objectivité, mais pour me faire fasciner moi-même par mon objectivité-pour-autrui, c'est-à-dire pour me faire constituer en objet par autrui de telle sorte que je saisisse non-thétiquement ma subjectivité comme un *rien*, en présence de l'en-soi que je représente aux yeux d'autrui. Il se caractérise comme une espèce de vertige : le vertige non devant le précipice de roc et de terre, mais devant l'abîme de la subjectivité d'autrui.

Mais le masochisme est et doit être en lui-même un échec : pour me faire fasciner par mon moi-objet, en effet, il faudrait que je puisse réaliser l'appréhension intuitive de cet objet tel qu'il est *pour l'autre*, ce qui est par principe impossible. Ainsi le moi aliéné, loin que je puisse même commencer à me fasciner sur lui, demeure, par principe, insaisissable. Le masochiste a beau se traîner à genoux, se montrer dans des postures ridicules, se faire utiliser comme un simple

1. Cf. au paragraphe suivant.
2. *Ibid.*

instrument inanimé, c'est *pour l'autre* qu'il sera obscène ou simplement passif, pour l'autre qu'il *subira* ces postures ; pour lui, il est à jamais condamné à *se les donner*. C'est dans et par sa transcendance qu'il se dispose comme un être à transcender ; et plus il tentera de goûter son objectivité, plus il sera submergé par la conscience de sa subjectivité, jusqu'à l'angoisse. En particulier le masochiste qui paye une femme pour qu'elle le fouette, la traite en instrument et, de ce fait, se pose en transcendance par rapport à elle. Ainsi le masochiste finit par traiter l'autre en objet et par le transcender vers sa propre objectivité. On se rappelle, par exemple, les tribulations de Sacher-Masoch qui, pour se faire mépriser, insulter, réduire à une position humiliante, était contraint d'utiliser le grand amour que les femmes lui portaient, c'est-à-dire d'agir sur elles en tant qu'elles s'éprouvaient comme un objet pour lui. Ainsi, de toute façon, l'objectivité du masochiste lui échappe et il peut même arriver, il arrive le plus souvent qu'en cherchant à saisir son objectivité il trouve l'objectivité de l'autre, ce qui libère, malgré lui, sa subjectivité. Le masochisme est donc par principe un échec. Cela n'a rien qui puisse nous étonner si nous pensons que le masochisme est un « vice » et que le vice est, par principe, l'amour de l'échec. Mais nous n'avons pas à décrire ici les structures propres du vice. Il nous suffit de signaler que le masochisme est un perpétuel effort pour anéantir la subjectivité du sujet en la faisant réassimiler par l'autre et que cet effort est accompagné de l'épuisante et délicieuse conscience de l'échec, au point que c'est l'échec lui-même que le sujet finit par rechercher comme son but principal [1].

II

DEUXIÈME ATTITUDE ENVERS AUTRUI : L'INDIFFÉRENCE LE DÉSIR, LA HAINE, LE SADISME

L'échec de la première attitude envers l'autre peut être l'occasion pour moi de prendre la seconde. Mais à vrai dire, aucune des deux n'est réellement première : chacune d'elles est une réaction fondamentale à l'être-pour-autrui comme situation originelle. Il se peut donc que, par l'impossibilité même où je suis de m'assimiler la

1. Aux termes de cette description, il est une forme au moins de l'exhibitionnisme qui doit se classer parmi les attitudes masochistes. Par exemple, lorsque Rousseau exhibe aux lavandières « non l'objet obscène, mais l'objet ridicule ». Cf. *Confessions*, chap. III.

conscience de l'autre par l'intermédiaire de mon objectité pour lui, je sois conduit à me tourner délibérément vers l'autre et à le *regarder*. En ce cas, regarder le regard d'autrui, c'est se poser soi-même dans sa propre liberté et tenter, du fond de cette liberté, d'affronter la liberté de l'autre. Ainsi le sens du conflit recherché serait de mettre en pleine lumière la lutte de deux libertés affrontées en tant que libertés. Mais cette intention doit être immédiatement déçue, car du seul fait que je m'affermis dans ma liberté en face d'autrui, je fais de l'autre une transcendance-transcendée, c'est-à-dire un objet. C'est l'histoire de cet échec que nous allons tenter de retracer à présent. On en saisit le schéma directeur : sur autrui qui me regarde, je braque mon regard à mon tour. Mais un regard ne se peut regarder : dès que je regarde vers le regard, il s'évanouit, je ne vois plus que des yeux. A cet instant, autrui devient un être que je possède et qui reconnaît ma liberté. Il semble que mon but soit atteint puisque je possède l'être qui a la clé de mon objectité et que je puis lui faire éprouver ma liberté de mille manières. Mais en réalité, tout s'est effondré, car l'être qui me reste entre les mains est un autrui-objet. En tant que tel, il a perdu la clé de mon être-objet et il possède de moi une pure et simple image, qui n'est rien d'autre qu'une de ses affections objectives et qui ne me touche plus ; et s'il éprouve les effets de ma liberté, si je puis agir sur son être de mille manières et transcender ses possibilités avec toutes mes possibilités, c'est en tant qu'il est objet dans le monde et, comme tel, hors d'état de reconnaître ma liberté. Ma déception est entière puisque je cherche à m'approprier la liberté d'autrui et que je m'aperçois d'un coup que je ne puis agir sur l'autre qu'en tant que cette liberté s'est effondrée sous mon regard. Cette déception sera le ressort de mes tentatives ultérieures pour rechercher la liberté d'autrui *à travers* l'objet qu'il est pour moi et pour trouver des conduites privilégiées qui pourraient m'approprier cette liberté à travers une appropriation totale du corps d'autrui. Ces tentatives, on s'en doute, sont par principe vouées à l'échec.

Mais il se peut aussi que le « regarder le regard » soit ma réaction originelle à mon être-pour-autrui. Cela signifie que je peux, dans mon surgissement au monde, me choisir comme regardant le regard de l'autre et bâtir ma subjectivité sur l'effondrement de celle de l'autre. C'est cette attitude que nous nommerons *l'indifférence envers autrui*. Il s'agit alors d'une *cécité* vis-à-vis des autres. Mais le terme de « cécité » ne doit pas nous induire en erreur : je ne subis pas cette cécité comme un état ; je *suis* ma propre cécité à l'égard des autres et cette cécité enveloppe une compréhension implicite de l'être-pour-autrui, c'est-à-dire de la transcendance d'autrui comme regard. Cette compréhension est simplement ce que je me détermine moi-même à masquer. Je pratique alors une sorte de solipsisme de fait ; les autres, ce sont ces formes qui passent dans la rue, ces objets magiques qui

sont susceptibles d'agir à distance et sur lesquels je peux agir par des conduites déterminées. J'y prends à peine garde, j'agis comme si j'étais seul au monde ; je frôle « les gens » comme je frôle les murs, je les évite comme j'évite des obstacles, leur liberté-objet n'est pour moi que leur « coefficient d'adversité » ; je n'imagine même pas qu'ils puissent me *regarder*. Sans doute ont-ils quelque connaissance de moi ; mais cette connaissance ne me touche pas : il s'agit de pures modifications de leur être qui ne passent pas d'eux à moi et qui sont entachées de ce que nous nommons « subjectivité-subie » ou « subjectivité-objet », c'est-à-dire qu'elles traduisent ce qu'ils sont, non ce que je suis et qu'elles sont l'effet de mon action sur eux. Ces « gens » sont des fonctions : le poinçonneur de tickets n'est rien que fonction de poinçonner ; le garçon de café n'est rien que fonction de servir les consommateurs. A partir de là, il sera possible de les utiliser au mieux de mes intérêts, si je connais leurs *clés* et ces « maîtres-mots » qui peuvent déclencher leurs mécanismes. De là cette psychologie « moraliste » que le XVIIe siècle français nous a livrée ; de là ces traités du XVIIIe siècle, *Le Moyen de parvenir*, de Béroalde de Verville ; *Les Liaisons dangereuses*, de Laclos ; *Traité de l'ambition*, de Hérault de Séchelles, qui nous livrent une connaissance *pratique* de l'autre et l'art d'agir sur lui. Dans cet état de cécité, j'ignore concurremment la subjectivité absolue de l'autre comme fondement de mon être-en-soi et mon être-pour-l'autre, en particulier mon « corps pour l'autre ». En un sens, je suis tranquillisé ; j'ai du « toupet », c'est-à-dire que je n'ai aucunement conscience de ce que le regard de l'autre peut figer mes possibilités et mon corps ; je suis dans l'état opposé à celui qu'on nomme *timidité*. J'ai de l'aisance, je ne suis pas embarrassé de moi-même, car je ne suis pas *dehors*, je ne me sens pas aliéné. Cet état de cécité peut se poursuivre longtemps, au gré de ma mauvaise foi fondamentale, il peut s'étendre avec des répits sur plusieurs années, sur toute une vie : il y a des hommes qui meurent sans avoir — sauf pendant de brèves et terrifiantes illuminations — soupçonné ce qu'était l'*autre*. Mais, y fût-on entièrement plongé, on ne cesse d'éprouver son insuffisance. Et, comme toute mauvaise foi, c'est lui qui nous fournit des motifs pour sortir de lui : car la cécité à l'égard de l'autre fait concurremment disparaître toute appréhension vécue de mon *objectivité*. Pourtant, l'autre comme liberté et mon objectivité comme moi-aliéné *sont là*, inaperçus, non thématisés, mais donnés dans ma compréhension même du monde et de mon être dans le monde. Le poinçonneur de tickets, même s'il est considéré comme pure fonction, me renvoie de par sa fonction même à un être-dehors, encore que cet être-dehors ne soit ni saisi ni saisissable. De là un sentiment perpétuel de manque et de malaise. C'est que mon projet fondamental envers autrui — quelle que soit l'attitude que je prenne — est double : il s'agit d'une part de me protéger contre le danger que

me fait courir mon être-dehors-dans-la-liberté-d'autrui et d'autre part d'utiliser autrui pour totaliser enfin la totalité détotalisée que je suis, pour fermer le cercle ouvert et faire enfin que je sois fondement de moi-même. Or, d'une part, la disparition d'autrui comme regard me rejette dans mon injustifiable subjectivité et réduit mon être à cette perpétuelle poursuite-poursuivie vers un en-soi-pour-soi insaisissable ; sans l'autre, je saisis à plein, à nu cette terrible nécessité d'être libre qui est mon lot, c'est-à-dire le fait que je ne puis m'en remettre qu'à moi du soin de me faire être, encore que je n'aie pas choisi d'être et que je sois *né*. Mais d'autre part, bien que la *cécité* envers l'autre me délivre en apparence de la crainte d'être en danger dans la liberté de l'autre, elle enveloppe malgré tout une compréhension implicite de cette liberté. Elle me place donc au dernier degré de l'objectivité, au moment même où je puis me croire absolue et unique subjectivité, puisque je suis vu sans même pouvoir éprouver que je suis vu et me défendre par cette épreuve contre mon « être-vu ». Je suis possédé sans pouvoir me retourner vers qui me possède. Dans l'épreuve directe d'autrui comme regard, je me défends en éprouvant l'autre et la possibilité me reste de transformer l'autre en objet. Mais si l'autre est objet pour moi *pendant qu'il me regarde*, alors je suis en danger sans le savoir. Ainsi, ma *cécité* est inquiétude parce qu'elle s'accompagne de la conscience d'un « regard errant » et insaisissable qui risque de m'aliéner à mon insu. Ce malaise doit occasionner une tentative nouvelle pour m'emparer de la liberté d'autrui. Mais cela signifiera que je vais me retourner sur l'objet-autrui qui me frôle et tenter de l'utiliser comme instrument pour atteindre sa liberté. Seulement, précisément parce que je m'adresse à l'*objet* « autrui », je ne puis lui demander compte de sa transcendance, et même, étant moi-même sur le plan de l'objectivation d'autrui, je ne puis même concevoir ce que je veux m'approprier. Ainsi suis-je dans une attitude irritante et contradictoire vis-à-vis de cet objet que je considère : non seulement je ne puis obtenir de lui ce que je veux, mais en outre cette quête provoque un évanouissement du savoir même qui concerne ce que je veux ; je m'engage dans une recherche désespérée de la liberté de l'autre et, en cours de route, je me *trouve engagé* dans une recherche qui a perdu son sens ; tous mes efforts pour rendre son sens à la recherche n'ont pour effet que de le lui faire perdre davantage et de provoquer mon étonnement et mon malaise, tout juste comme lorsque j'essaie de retrouver le souvenir d'un rêve et que ce souvenir fond entre mes doigts en me laissant une vague et irritante impression de connaissance totale et sans objet ; tout juste comme lorsque je tente d'expliciter le contenu d'une fausse réminiscence et que l'explication même la fait se fondre en translucidité.

Ma tentative originelle pour me saisir de la subjectivité libre de l'autre à travers son objectivité-pour-moi est le *désir sexuel*. On

s'étonnera peut-être de voir mentionner au niveau d'attitudes premières qui manifestent simplement notre manière originelle de réaliser l'être-pour-autrui un phénomène qui est classé d'ordinaire parmi les « réactions psycho-physiologiques ». Pour la plupart des psychologues en effet le désir, comme fait de conscience, est en étroite corrélation avec la nature de nos organes sexuels et c'est seulement en liaison avec une étude approfondie de ceux-ci qu'on pourra le comprendre. Mais comme la structure différenciée du corps (mammifère, vivipare, etc.) et, partant, la structure particulière du sexe (utérus, trompes, ovaires, etc.) sont du domaine de la contingence absolue et ne ressortissent nullement à l'ontologie de la « conscience » ou du « Dasein », il semble qu'il en soit de même pour le désir sexuel. De même que les organes sexuels sont une information contingente et particulière de notre corps, de même le désir qui y correspond serait une modalité contingente de notre vie psychique, c'est-à-dire qu'il ne saurait être décrit qu'au niveau d'une psychologie empirique appuyée sur la biologie. C'est ce que manifeste assez le nom d'*instinct sexuel* qu'on réserve au désir et à toutes les structures psychiques qui s'y rapportent. Ce terme d'instinct qualifie toujours, en effet, des formations contingentes de la vie psychique qui ont le double caractère d'être coextensives à toute la durée de cette vie — ou, en tout cas, de ne point provenir de notre « histoire » — et de ne pouvoir, cependant, être déduites à partir de l'essence même du psychique. C'est pourquoi les philosophies existentielles n'ont pas cru devoir se préoccuper de la sexualité. Heidegger, en particulier, n'y fait pas la moindre allusion dans son analytique existentielle, en sorte que son « Dasein » nous apparaît comme asexué. Et sans doute peut-on considérer en effet que c'est une contingence pour la « réalité-humaine » que de se spécifier en « masculine » ou « féminine » ; sans doute peut-on dire que le problème de la différenciation sexuelle n'a rien à faire avec celui de l'*Existence (Existenz)*, puisque l'homme, comme la femme, « existe », ni plus ni moins.

Ces raisons ne sont pas absolument convaincantes. Que la différence sexuelle soit du domaine de la facticité, nous l'accepterons à la rigueur. Mais cela doit-il signifier que le « pour-soi » est sexuel « par accident », par la pure contingence d'avoir un *tel* corps ? Pouvons-nous admettre que cette immense affaire qu'est la vie sexuelle vienne de surcroît à la condition humaine ? Il apparaît pourtant au premier regard que le désir et son inverse, l'horreur sexuelle, sont des structures fondamentales de l'être-pour-autrui. Evidemment, si la sexualité tire son origine du *sexe* comme détermination physiologique et contingente de l'homme, elle ne saurait être indispensable à l'être du pour-autrui. Mais n'a-t-on pas le droit de se demander si le problème ne serait pas, par hasard, du même ordre que celui que nous avons rencontré à propos des sensations et des organes

sensibles ? L'homme, dit-on, est un être sexuel parce qu'il possède un sexe. Et si c'était l'inverse ? Si le sexe n'était que l'instrument et comme l'*image* d'une sexualité fondamentale ? Si l'homme ne possédait un sexe que parce qu'il est originellement et fondamentalement un être sexuel, en tant qu'être qui existe dans le monde en liaison avec d'autres hommes ? La sexualité enfantine précède la maturation physiologique des organes sexuels ; les eunuques ne cessent pas pour autant de désirer. Ni beaucoup de vieillards. Le fait de pouvoir *disposer* d'un organe sexuel apte à féconder et à procurer de la jouissance ne représente qu'une phase et un aspect de notre vie sexuelle. Il y a un mode de sexualité « avec possibilité d'assouvissement » et le sexe formé représente et concrétise cette possibilité. Mais il y a d'autres modes de la sexualité sur le type de l'inassouvissement et, si l'on tient compte de ces modalités, il faut reconnaître que la sexualité, apparaissant avec la naissance, ne disparaît qu'avec la mort. Jamais d'ailleurs la turgescence du pénis ni aucun autre phénomène physiologique ne peuvent expliquer ni provoquer le désir sexuel — pas plus que la vaso-constriction ou la dilatation pupillaire (ni la simple conscience de ces modifications physiologiques) ne pourront expliquer ou provoquer la peur. Ici comme là, bien que le corps ait un rôle important à jouer, il faut, pour bien comprendre, nous reporter à l'être-dans-le-monde et à l'être-pour-autrui : je désire un être humain, non un insecte ou un mollusque, et je le désire en tant qu'il est et que je suis en situation dans le monde et qu'il est un autre pour moi et que je suis pour lui un *autre*. Le problème fondamental de la sexualité peut donc se formuler ainsi : la sexualité est-elle un accident contingent lié à notre nature physiologique ou est-elle une structure nécessaire de l'être-pour-soi-pour-autrui ? Du seul fait que la question peut se poser en ces termes, c'est à l'ontologie qu'il revient d'en décider. Elle ne saurait le faire, précisément, que si elle se préoccupe de déterminer et de fixer la signification de l'existence sexuelle pour l'autre. Etre sexué en effet signifie — au terme de la description du corps que nous avons tentée au chapitre précédent — exister sexuellement pour un autrui qui existe sexuellement pour moi — étant bien entendu que cet autrui n'est pas forcément ni d'abord *pour moi* — ni moi pour lui — un existant *hétérosexuel* mais seulement un être sexué en général. Considérée du point de vue du pour-soi, cette saisie de la sexualité d'autrui ne saurait être la pure contemplation désintéressée de ses caractères sexuels primaires ou secondaires. Autrui n'est pas *d'abord* sexué pour moi parce que je conclus de la répartition de son système pileux, de la rudesse de ses mains, du son de sa voix, de sa force qu'il est du sexe masculin. Il s'agit là de conclusions dérivées qui se réfèrent à un état premier. L'appréhension première de la sexualité d'autrui, en tant qu'elle est vécue et soufferte, ne saurait être que le *désir* ; c'est en désirant l'autre (ou en

me découvrant comme incapable de le désirer) ou en saisissant son désir de moi que je découvre son être-sexué ; et le désir me découvre *à la fois mon* être-sexué et *son* être-sexué, *mon* corps comme sexe et *son* corps. Nous voilà donc renvoyé, pour décider de la nature et du rang ontologique du sexe, à l'étude du désir. Qu'est-ce donc que le désir ?

Et d'abord *de quoi* y a-t-il désir ?

Il faut renoncer d'emblée à l'idée que le désir serait désir de volupté ou désir de faire cesser une douleur. De cet état d'immanence, on ne voit pas comment le sujet pourrait sortir pour « attacher » son désir à un objet. Toute théorie subjectiviste et immanentiste échouera à expliquer que nous désirions *une* femme et non simplement notre assouvissement. Il convient donc de définir le désir par son objet transcendant. Toutefois, il serait tout à fait inexact de dire que le désir est désir de « possession physique » de l'objet désiré, si l'on entend ici par posséder : faire l'amour avec. Sans doute l'acte sexuel délivre pour un moment du désir et il se peut qu'en certains cas il soit posé explicitement comme l'aboutissement souhaitable du désir — lorsque celui-ci, par exemple, est douloureux et fatigant. Mais il faut alors que le désir soit lui-même l'objet qu'on pose comme « à supprimer » et c'est ce qui ne saurait se faire que par le moyen d'une conscience réflexive. Or le désir est par soi-même irréfléchi ; il ne saurait donc se poser lui-même comme objet à supprimer. Seul un roué se représente son désir, le traite en objet, l'excite, le met en veilleuse, en diffère l'assouvissement, etc. Mais alors, il faut le remarquer, c'est le désir qui devient le désirable. L'erreur vient ici de ce qu'on a appris que l'acte sexuel supprimait le désir. On a donc joint une connaissance au désir lui-même et, pour des raisons extérieures à son essence (procréation, caractère sacré de la maternité, force exceptionnelle du plaisir provoqué par l'éjaculation, valeur symbolique de l'acte sexuel), on lui a attaché du dehors la volupté comme son assouvissement normal. Aussi l'homme moyen ne peut-il, par paresse d'esprit et conformisme, concevoir d'autre fin à son désir que l'éjaculation. C'est ce qui a permis de concevoir le désir comme un instinct dont l'origine et la fin sont strictement physiologiques, puisque, chez l'homme par exemple, il aurait pour cause l'érection et pour terme final l'éjaculation. Mais le désir n'implique nullement par soi l'acte sexuel, il ne le pose pas thématiquement, il ne l'ébauche même pas, comme on voit lorsqu'il s'agit du désir de très jeunes enfants ou d'adultes qui ignorent la « technique » de l'amour. Pareillement le désir n'est désir d'aucune pratique amoureuse spéciale ; c'est ce que prouve assez la diversité de ces pratiques, qui varient avec les groupes sociaux. D'une manière générale, le désir n'est pas désir de *faire*. Le « faire » intervient après coup, s'adjoint du dehors au désir et nécessite un apprentissage : il y a une technique amoureuse qui a ses fins propres

et ses moyens. Le désir ne pouvant donc ni poser sa suppression comme sa fin suprême, ni élire pour but ultime un acte particulier, est purement et simplement désir d'un objet transcendant. Nous retrouvons ici cette intentionnalité affective dont nous parlions aux chapitres précédents et que Scheler et Husserl ont décrite. Mais de quel objet y a t-il désir ? Dira-t-on que le désir est désir d'un *corps* ? En un sens on ne saurait le nier. Mais il faut s'entendre. Certes c'est le corps qui trouble : un bras ou un sein entrevu, un pied peut-être. Mais il faut bien voir d'abord que nous ne désirons jamais le bras ou le sein découvert que sur le fond de présence du corps entier comme totalité organique. Le corps lui-même, comme totalité, peut être masqué ; je puis ne voir qu'un bras nu. Mais il est là ; il est ce à partir de quoi je saisis le bras comme bras ; il est aussi présent, aussi adhérent au bras que je vois que les arabesques du tapis que cachent les pieds de la table sont adhérentes et présentes aux arabesques que je vois. Et mon désir ne s'y trompe pas : il s'adresse non à une somme d'éléments physiologiques mais à une forme totale ; mieux : à une forme *en situation*. L'attitude, nous le verrons plus loin, fait beaucoup pour provoquer le désir. Or, avec l'attitude, les entours sont donnés et finalement le monde. Mais, du coup, nous voilà aux antipodes du simple prurit physiologique : le désir pose le monde et désire le corps à partir du monde et la belle main à partir du corps. Il suit exactement la démarche que nous décrivions au chapitre précédent et par laquelle nous saisissons le corps d'autrui à partir de sa situation dans le monde. Cela n'a, du reste, rien pour étonner, puisque le désir n'est autre qu'une des grandes formes que peut prendre le dévoilement du corps d'autrui. Mais précisément pour cela, nous ne désirons pas le corps comme pur objet matériel : le pur objet matériel, en effet, n'est pas *en situation*. Ainsi cette totalité organique qui est immédiatement présente au désir n'est désirable qu'en tant qu'elle révèle non seulement la vie mais encore la conscience adaptée. Toutefois, nous le verrons, cet être-en-situation d'autrui que dévoile le désir est d'un type entièrement original. La conscience envisagée, d'ailleurs, n'est encore qu'une *propriété* de l'objet désiré, c'est-à-dire qu'elle n'est rien d'autre que le sens d'écoulement des objets du monde, en tant précisément que cet écoulement est cerné, localisé et fait partie de *mon* monde. Certes, on peut désirer une femme qui dort, mais c'est dans la mesure où ce sommeil apparaît sur fond de conscience. La conscience demeure donc toujours à l'horizon du corps désiré : elle fait son *sens* et son unité. Un corps vivant comme totalité organique en situation avec la conscience à l'horizon : tel est l'objet auquel *s'adresse* le désir. Et qu'est-ce que le désir veut de cet objet ? Nous ne pouvons pas le déterminer sans avoir répondu à une question préalable : *qui* est-ce qui désire ?

Sans aucun doute, celui qui désire *c'est moi* et le désir est un mode

singulier de ma subjectivité. Le désir est conscience puisqu'il ne peut être que comme conscience non-positionnelle de lui-même. Toutefois, il ne faudrait pas croire que la conscience désirante ne diffère de la conscience cognitive, par exemple, que par la nature de son objet. Se choisir comme désir, pour le pour-soi, ce n'est pas produire un désir en demeurant indifférent et inaltéré, comme la cause stoïcienne produit son effet : c'est se porter sur un certain plan d'existence qui n'est pas le même, par exemple, que celui d'un pour-soi qui se choisit comme être métaphysique. Toute conscience, on l'a vu, soutient un certain rapport avec sa propre facticité. Mais ce rapport peut varier d'un mode de conscience à l'autre. La facticité de la conscience douloureuse, par exemple, est facticité découverte dans une fuite perpétuelle. Il n'en est pas de même pour la facticité du désir. L'homme qui désire *existe* son corps d'une manière particulière et, par là, il se place à un niveau particulier d'existence. En effet, chacun conviendra de ce que le désir n'est pas seulement *envie*, claire et translucide *envie* qui vise à travers notre corps un certain objet. Le désir est défini comme *trouble*. Et cette expression de trouble peut nous servir à mieux déterminer sa nature : on oppose une eau trouble à une eau transparente ; un regard trouble à un clair regard. L'eau trouble est toujours de l'eau ; elle en a gardé la fluidité et les caractères essentiels ; mais sa translucidité est « troublée » par une présence insaisissable qui fait corps avec elle, qui est partout et nulle part et qui se donne comme un empâtement de l'eau par elle-même. Certes, on pourra l'expliquer par la présence de fines particules solides en suspens dans le liquide : mais cette explication est celle du *savant*. Notre saisie originelle de l'eau trouble nous la livre comme altérée par la présence d'un *quelque chose* d'invisible qui ne se distingue pas d'elle-même et se manifeste comme pure résistance de fait. Si la conscience désirante est *trouble*, c'est qu'elle présente une analogie avec l'eau trouble. Pour préciser cette analogie, il convient de comparer le désir sexuel avec une autre forme de désir, par exemple avec la faim. La faim, comme le désir sexuel, suppose un certain état du corps, défini ici comme appauvrissement du sang, sécrétion salivaire abondante, contractions du tunicier, etc. Ces divers phénomènes sont décrits et classés du point de vue d'autrui. Ils se manifestent, pour le pour-soi, comme pure facticité. Mais cette facticité ne *compromet pas* la nature même du pour-soi car le pour-soi la fuit immédiatement vers ses possibles, c'est-à-dire vers un certain état de faim-assouvie dont nous avons marqué dans notre deuxième partie qu'il était l'en-soi-pour-soi de la faim. Ainsi, la faim est pur dépassement de la facticité corporelle et, dans la mesure où le pour-soi prend conscience de cette facticité sous forme non-thétique, c'est immédiatement comme d'une facticité dépassée qu'il en prend conscience. Le corps est bien ici le *passé*, le *dé-passé*. Dans le désir

sexuel, certes, on peut retrouver cette structure commune à tous les appétits : un état du corps. L'autre peut noter diverses modifications physiologiques (érection du pénis, turgescence des mamelons des seins, modifications du régime circulatoire, élévation de la température, etc.). Et la conscience désirante existe cette facticité ; c'est *à partir d'elle* — nous dirions volontiers : *à travers* elle — que le corps désiré apparaît comme désirable. Toutefois si nous nous bornions à le décrire ainsi, le désir sexuel apparaîtrait comme un *désir sec et clair*, comparable au désir de boire et de manger. Il serait fuite pure de la facticité vers d'autres possibles. Or chacun sait qu'un abîme sépare le désir sexuel des autres appétits. On connaît cette formule trop célèbre : « Faire l'amour avec une jolie femme lorsqu'on en a envie, comme on boit un verre d'eau glacée lorsqu'on a soif » et l'on sait aussi tout ce qu'elle a d'insatisfaisant pour l'esprit et même de scandaleux. C'est qu'on ne désire pas une femme en se tenant tout entier hors du désir, le désir me *compromet* ; je suis complice de mon désir. Ou plutôt le désir est tout entier chute dans la complicité avec le corps. Il n'est pour chacun que de consulter son expérience : on sait que dans le désir sexuel la conscience est comme empâtée, il semble qu'on se laisse envahir par la facticité, qu'on cesse de la fuir et qu'on glisse vers un consentement *passif* au désir. A d'autres moments, il semble que la facticité envahisse la conscience dans sa fuite même et la rende opaque à elle-même. C'est comme un soulèvement pâteux du *fait*. Aussi, les expressions qu'on emploie pour désigner le désir en marquent assez la spécificité. On dit qu'il *vous prend*, qu'il *vous submerge*, qu'il vous *transit*. Imagine-t-on les mêmes mots employés pour désigner la faim ? A-t-on idée d'une faim qui « submergerait » ? Cela n'aurait de sens à la rigueur que pour rendre compte des impressions de l'inanitié. Mais, au contraire, le plus faible désir est déjà submergeant. On ne peut pas le tenir à distance, comme la faim, et « penser à autre chose » en conservant tout juste comme un signe du corps-fond une tonalité indifférenciée de la conscience non-thétique qui serait le désir. Mais *le désir est consentement au désir*. La conscience alourdie et pâmée glisse vers un alanguissement comparable au sommeil. Chacun a pu observer d'ailleurs cette apparition du désir chez autrui : tout à coup l'homme qui désire devient d'une tranquillité lourde qui effraie ; ses yeux se fixent et semblent mi-clos, ses gestes sont empreints d'une douceur lourde et pâteuse ; beaucoup semblent s'endormir. Et lorsqu'on « lutte contre le désir », c'est précisément à l'alanguissement qu'on résiste. Si l'on réussit à résister, le désir avant de disparaître deviendra tout sec et tout clair, semblable à la faim ; et puis il y aura un « réveil » ; on se sentira lucide mais avec la tête lourde et le cœur battant. Naturellement, toutes ces descriptions sont impropres : elles marquent plutôt la façon dont nous interprétons le désir. Mais cependant elles indiquent le fait premier

du désir : dans le désir la conscience choisit d'exister sa facticité sur un autre plan. Elle ne la fuit plus, elle tente de se subordonner à sa propre contingence — en tant qu'elle saisit un autre corps — c'est-à-dire une autre contingence — comme désirable. En ce sens, le désir n'est pas seulement le dévoilement du corps d'autrui mais la révélation de mon propre corps. Et cela, non pas en tant que ce corps est *instrument* ou *point de vue*, mais en tant qu'il est pure facticité, c'est-à-dire simple forme contingente de la nécessité de ma contingence. Je *sens* ma peau et mes muscles et mon souffle et je les sens non pour les transcender *vers* quelque chose comme dans l'émotion ou l'appétit mais comme un *datum* vivant et inerte, non pas simplement comme l'instrument souple et discret de mon action sur le monde mais comme une *passion* par où je suis engagé dans le monde et en danger dans le monde. Le pour-soi *n'est* pas cette contingence, il continue à l'exister, mais il subit le vertige de son propre corps ou, si l'on préfère, ce vertige est précisément sa manière d'exister son corps. La conscience non-thétique se laisse aller au corps, *veut être* corps et n'être que corps. Dans le désir, le corps, au lieu d'être seulement la contingence que fuit le pour-soi vers des possibles qui lui sont propres, devient en même temps le possible le plus immédiat du pour-soi ; le désir n'est pas seulement désir du corps d'autrui ; il est, dans l'unité d'un même acte, le pro-jet non thétiquement vécu de s'enliser dans le corps ; ainsi le dernier degré du désir pourra-t-il être l'évanouissement comme dernier degré de consentement au corps. C'est en ce sens que le désir peut être dit désir d'un corps pour un autre corps. C'est en fait un appétit *vers* le corps d'autrui qui est vécu comme vertige du pour-soi devant son propre corps ; et l'être qui désire, c'est la conscience *se faisant corps*.

Mais s'il est vrai que le désir est une conscience qui se fait corps pour s'approprier le corps d'autrui saisi comme totalité organique en situation avec la conscience à l'horizon, quelle est la signification du désir ; c'est-à-dire : pourquoi la conscience se fait-elle — ou tente-t-elle vainement de se faire — corps et qu'attend-elle de l'objet de son désir ? Il sera facile de répondre si l'on réfléchit que, dans le désir, je me fais chair *en présence d'autrui pour m'approprier la chair d'autrui*. Cela signifie qu'il ne s'agit pas seulement de saisir des épaules ou des flancs ou d'attirer un corps contre moi : il faut encore les saisir avec cet instrument particulier qu'est le corps en tant qu'il empâte la conscience. En ce sens, lorsque je saisis ces épaules, on pourrait dire non seulement que mon corps est un moyen pour toucher les épaules mais que les épaules d'autrui sont un moyen pour moi de découvrir mon corps comme révélation fascinante de ma facticité, c'est-à-dire comme chair. Ainsi le désir est désir d'appropriation d'un corps en tant que cette appropriation me révèle mon corps comme chair. Mais ce corps que je veux m'approprier, je veux me l'approprier *comme*

chair Or, c'est ce qu'il n'est pas d'abord pour moi : le corps d'autrui apparaît comme forme synthétique en acte ; nous l'avons vu, on ne saurait percevoir le corps d'autrui comme chair pure, c'est-à-dire à titre d'objet isolé ayant avec les autres *ceci* des relations d'extériorité. Le corps d'autrui est originellement corps en situation ; la chair au contraire apparaît comme *contingence pure de la présence.* Elle est ordinairement masquée par les fards, les vêtements, etc. ; surtout, elle est masquée par les *mouvements* ; rien n'est moins « en chair » qu'une danseuse, fût-elle nue. Le désir est une tentative pour déshabiller le corps de ses mouvements comme de ses vêtements et de le faire exister comme pure chair ; c'est une tentative d'*incarnation* du corps d'autrui. C'est en ce sens que les caresses sont appropriation du corps de l'autre : il est évident que, si les caresses ne devaient être que des effleurements, des frôlements, il ne saurait y avoir de rapport entre elles et le puissant désir qu'elles prétendent combler ; elles demeureraient en surface, comme des regards, et ne sauraient *m'approprier* l'autre. On sait combien paraît décevant ce mot fameux : « Contact de deux épidermes. » La caresse ne se veut pas simple *contact* ; il semble que l'homme seul peut la réduire à un contact et qu'alors il manque son sens propre. C'est que la caresse n'est pas simple effleurement : elle est *façonnement.* En caressant autrui, je fais naître sa chair par ma caresse, sous mes doigts. La caresse est l'ensemble des cérémonies qui *incarnent* autrui. Mais, dira-t-on, n'était-il pas incarné déjà? Justement *non.* La chair d'autrui n'existait pas explicitement pour moi, puisque je saisissais le corps d'autrui en situation ; elle n'existait pas non plus pour lui puisqu'il la transcendait vers ses possibilités et vers l'objet. La caresse fait naître autrui comme chair pour moi et pour lui-même. Et par chair, nous n'entendons pas une *partie* du corps, telle que derme, tissu conjonctif ou, précisément, épiderme ; il ne s'agit pas non plus forcément du corps « en repos » ou assoupi, quoique souvent ce soit ainsi qu'il révèle mieux sa chair. Mais la caresse révèle la chair en déshabillant le corps de son action, en le scindant des possibilités qui l'entourent : elle est faite pour découvrir sous l'acte la trame d'inertie — c'est-à-dire le pur « être-là » — qui le soutient : par exemple en *prenant* et en *caressant* la main de l'autre, je découvre, sous la *préhension* que cette main est *d'abord*, une étendue de chair et d'os qui peut être prise ; et, pareillement, mon regard caresse lorsqu'il découvre, sous ce bondissement que sont d'abord les jambes de la danseuse, l'étendue lunaire des cuisses. Ainsi la caresse n'est aucunement distincte du désir : caresser des yeux ou désirer ne font qu'un ; *le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage.* Et précisément la caresse révèle la chair d'autrui comme chair à moi-même *et à autrui.* Mais elle révèle cette chair de façon très particulière : empoigner autrui lui révèle bien son inertie et sa

passivité de transcendance-transcendée; mais ce n'est pas là le caresser. Dans la caresse, ce n'est pas mon corps comme forme synthétique en action qui caresse autrui : mais c'est mon corps de chair qui fait naître la chair d'autrui. La caresse est faite pour faire naître par le plaisir le corps d'autrui à autrui et à moi-même comme passivité *touchée* dans la mesure où mon corps se fait chair pour le toucher avec sa propre passivité, c'est-à-dire en se caressant à lui plutôt qu'en le caressant. C'est pourquoi les gestes amoureux ont une langueur qu'on pourrait presque dire étudiée : il ne s'agit pas tant de *prendre* une partie du corps de l'autre que de *porter* son propre corps contre le corps de l'autre. Non pas tant de pousser ou de toucher, au sens actif, mais de *poser contre*. Il semble que je *porte* mon propre bras comme un objet inanimé et que je le *pose* contre le flanc de la femme désirée ; que mes doigts que je *promène* sur son bras soient inertes au bout de ma main. Ainsi la révélation de la chair d'autrui se fait par ma propre chair ; dans le désir et dans la caresse qui l'exprime, je m'incarne pour réaliser l'incarnation d'autrui; et la caresse, en *réalisant* l'incarnation de l'autre, me découvre ma propre incarnation ; c'est-à-dire que je me fais chair pour entraîner l'autre à réaliser *pour soi* et *pour moi* sa propre chair et mes caresses font naître pour moi ma chair en tant qu'elle est, pour autrui, *chair le faisant naître à la chair* ; je lui fais goûter ma chair par sa chair pour l'obliger à se sentir chair. Et de la sorte apparaît véritablement la *possession* comme *double incarnation réciproque*. Ainsi, dans le désir, il y a tentative d'incarnation de la conscience (c'est ce que nous appelions tout à l'heure empâtement de la conscience. conscience troublée, etc.) pour réaliser l'incarnation de l'autre.

Reste à déterminer quel est le *motif* du désir ou, si l'on préfère, son sens. Car, si l'on a suivi les descriptions que nous avons tentées ici, on aura compris depuis longtemps que, pour le pour-soi, être c'est choisir sa manière d'être sur fond d'une contingence absolue de son être-là. Le désir *n'arrive* donc point à la conscience comme la chaleur *arrive* au morceau de fer que j'approche de la flamme. La conscience se choisit désir. Pour cela, certes, il convient qu'elle ait un motif : je ne désire pas n'importe qui, n'importe quand. Mais nous avons montré, dans la première partie de ce livre, que le motif était suscité à partir du passé et que la conscience, en se *retournant* sur lui, lui conférait son poids et sa valeur. Il n'y a donc aucune différence entre le choix du motif du désir et le sens du surgissement — dans les trois dimensions ek-statiques de la durée — d'une conscience qui se fait désirante. Le désir, comme les émotions ou l'attitude imaginante ou, en général, toutes les attitudes du pour-soi, a une signification qui le constitue et le dépasse. La description que nous venons de tenter n'aurait aucun intérêt si elle ne devait pas nous conduire à poser la question : *pourquoi* la conscience se néantise-t-elle sous forme de désir ?

Une ou deux remarques préalables vont nous aider à répondre à

cette question. En premier lieu, il faut noter que la conscience désirante ne désire pas son objet sur fond de monde inchangé. Autrement dit, il ne s'agit pas de faire paraître le désirable comme un certain *ceci* sur le fond d'un monde qui garderait ses relations instrumentales avec nous et son organisation en complexes d'ustensiles. Il en est du désir comme de l'émotion : nous avons marqué ailleurs[1] que l'émotion n'est pas la saisie d'un objet émouvant dans un monde inchangé mais, comme elle correspond à une modification globale de la conscience et de ses relations au monde, elle se traduit par une altération radicale du monde. Le désir est pareillement une modification radicale du pour-soi puisque le pour-soi se fait être sur un autre plan d'être, il se détermine à exister son corps différemment, à se faire empâter par sa facticité. Corrélativement le monde doit venir à l'être pour lui d'une manière neuve : il y a un monde du désir. Si mon corps, en effet, n'est plus senti comme l'instrument qui ne peut être utilisé par aucun instrument, c'est-à-dire comme l'organisation synthétique de mes actes dans le monde ; s'il est vécu comme chair, c'est comme renvois à ma chair que je saisis les objets du monde. Cela signifie que je me fais passif par rapport à eux et que c'est du point de vue de cette passivité, dans et par elle qu'ils se révèlent à moi (car la passivité est le corps et le corps ne cesse pas d'être point de vue). Les objets sont alors l'ensemble transcendant qui me révèle mon incarnation. Un contact est *caresse*, c'est-à-dire que ma perception n'est pas *utilisation* de l'objet et dépassement du présent en vue d'une fin ; mais percevoir un objet, dans l'attitude désirante, c'est me caresser à lui. Ainsi suis-je sensible, plus qu'à la forme de l'objet et plus qu'à son instrumentalité, à sa matière (grumeleuse, lisse, tiède, graisseuse, rêche, etc.) et je découvre dans ma perception désirante quelque chose comme une *chair* des objets. Ma chemise frotte contre ma peau et je la sens : elle qui d'ordinaire est pour moi l'objet le plus lointain devient le sensible immédiat, la chaleur de l'air, le souffle du vent, les rayons du soleil, etc., tout m'est présent d'une certaine manière, comme posé sans distance sur moi et révélant ma chair par sa chair. De ce point de vue, le désir n'est pas seulement l'empâtement d'une conscience par sa facticité, il est corrélativement l'engluement d'un corps par le monde ; et le monde se fait *engluant* ; la conscience s'enlise dans un corps qui s'enlise dans le monde[2]. Ainsi l'idéal qui se propose ici c'est l'être-au-milieu-du-

1. Cf. notre *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*.
2. Bien entendu, il faut tenir compte ici, comme partout, du coefficient d'adversité des choses. Les objets ne sont pas seulement « caressants ». Mais, dans la perspective générale de la caresse, ils peuvent apparaître aussi comme « anti caresses », c'est à dire d'une rudesse, d'une cacophonie, d'une dureté qui, précisément parce que nous sommes en état de désir, nous heurtent d'une façon insupportable.

monde ; le pour-soi tente de réaliser un être-au-milieu-du-monde, comme pro-jet ultime de son être-dans-le-monde ; c'est pourquoi la volupté est si souvent liée à la mort — qui est aussi une métamorphose ou « être-au-milieu-du-monde » —, on connaît par exemple le thème de la « fausse morte », si abondamment développé dans toutes les littératures.

Mais le désir n'est pas d'abord ni surtout une relation au monde. Le monde ne paraît ici que comme fond pour des relations explicites avec l'*autre*. Ordinairement c'est à l'occasion de la *présence* de l'autre que le monde se découvre comme monde du désir. Accessoirement il peut se découvrir comme tel à l'occasion de l'*absence* de *tel* autre ou même à l'occasion de l'*absence* de *tout* autre. Mais nous avons déjà noté que l'absence est un rapport existentiel concret de l'autre à moi qui paraît sur le fond originel de l'être-pour-autrui. Je puis, certes, en découvrant mon corps dans la solitude, me sentir brusquement comme chair, « étouffer » de désir et saisir le monde comme « étouffant ». Mais ce désir solitaire est un appel vers un autre ou vers la présence de l'autre indifférencié. Je désire me révéler comme chair par et pour une autre chair. J'essaie d'envoûter l'autre et de le faire paraître ; et le monde du désir indique en creux l'*autre* que j'appelle. Ainsi le désir n'est nullement un accident physiologique, un prurit de notre chair qui pourrait nous fixer fortuitement sur la chair de l'autre. Mais, bien au contraire, pour *qu'il y ait* ma chair et la chair de l'autre, il faut que la conscience se coule préalablement dans le moule du désir. Ce désir est un mode primitif des relations avec autrui, qui constitue l'autre comme chair désirable sur le fond d'un monde de désir.

Nous pouvons à présent expliciter le sens profond du désir. Dans la réaction primordiale au regard d'autrui, en effet, je me constitue comme regard. Mais si je regarde le regard, pour me défendre contre la liberté d'autrui et la transcender comme liberté, la liberté et le regard de l'autre s'effondrent : je vois des *yeux*, je vois un être-au-milieu-du-monde. Désormais l'autre m'échappe : je voudrais agir sur sa liberté, me l'approprier, ou, du moins, me faire reconnaître comme liberté par elle mais cette liberté est morte, elle n'est absolument plus *dans le monde* où je rencontre l'autre-objet, car sa caractéristique est d'être transcendante au monde. Certes je puis *saisir* l'autre, l'empoigner, le bousculer ; je puis, si je dispose de la puissance, le contraindre à tels ou tels actes, à telles ou telles paroles ; mais tout se passe comme si je voulais m'emparer d'un homme qui s'enfuirait en me laissant son manteau entre les mains. C'est le manteau, c'est la dépouille que je possède ; je ne m'emparerai jamais que d'un corps, objet psychique au milieu du monde ; et, bien que tous les actes de ce corps puissent s'interpréter en termes de liberté, j'ai entièrement perdu la clé de cette interprétation : je ne puis agir que sur une facticité. Si j'ai conservé le *savoir* d'une liberté transcendante

d'autrui, ce savoir m'irrite en vain, en indiquant une réalité qui est par principe hors de mon atteinte et en me révélant à chaque instant que je la *manque*, que tout ce que je fais est fait « à l'aveuglette » et prend son sens ailleurs, dans une sphère d'existence dont je suis exclu par principe. Je puis faire crier grâce ou demander pardon, mais j'ignorerai toujours ce que cette soumission signifie pour et dans la liberté de l'autre. En même temps, d'ailleurs, mon *savoir* s'altère : je perds l'exacte compréhension de *l'être-regardé*, qui est, on le sait, la seule manière dont je puis éprouver la liberté de l'autre. Ainsi suis-je engagé dans une entreprise dont j'ai oublié jusqu'au sens. Je suis égaré en face de cet autre que je vois et que je touche et dont je ne sais plus que faire. C'est tout juste si j'ai conservé le souvenir vague d'un certain *au-delà* de ce que je vois et de ce que je touche, au-delà dont je sais qu'il est précisément ce que je veux m'approprier. C'est alors que je *me fais désir*. Le désir est une conduite d'envoûtement. Il s'agit, puisque je ne puis saisir l'autre que dans sa facticité objective, de faire engluer sa liberté dans cette facticité : il faut faire qu'elle y soit « prise » comme on dit d'une crème qu'elle est prise, de façon que le pour-soi d'autrui vienne affleurer à la surface de son corps, qu'il s'étende tout à travers de son corps et qu'en touchant ce corps, je touche enfin la libre subjectivité de l'autre. C'est là le vrai sens du mot de *possession*. Il est certain que je veux *posséder* le corps de l'autre ; mais je veux le posséder en tant qu'il est lui-même un « possédé », c'est-à-dire en tant que la conscience de l'autre s'y est identifiée. Tel est l'idéal impossible du désir : posséder la transcendance de l'autre comme pure transcendance et pourtant comme *corps* ; réduire l'autre à sa simple *facticité*, parce qu'il est alors au milieu de mon monde, mais faire que cette facticité soit une apprésentation perpétuelle de sa transcendance néantisante.

Mais à vrai dire la facticité de l'autre (son pur être-là) ne peut être donnée à mon intuition sans une modification profonde de mon être-propre. Tant que je dépasse vers mes possibilités propres ma facticité personnelle, tant que j'existe ma facticité dans un élan de fuite, je dépasse aussi la facticité de l'autre comme, d'ailleurs, la pure *existence des choses*. Dans mon surgissement même, je les fais émerger à l'existence instrumentale, leur être pur et simple est masqué par la complexité des renvois indicatifs qui constituent leur *maniabilité* et leur *ustensilité*. Prendre un porte-plume, c'est déjà dépasser mon être-là vers la possibilité d'écrire, mais c'est aussi dépasser le porte-plume comme simple existant vers sa potentialité et celle-ci, derechef, vers certains existants futurs qui sont les « mots-devant-être-tracés » et finalement le « livre-devant-être-écrit ». C'est pourquoi l'être des existants est ordinairement voilé par leur fonction. Il en est de même pour l'être de l'autre : si l'autre m'apparaît comme domestique, comme employé, comme fonctionnaire, ou simplement

comme le passant que je dois éviter ou comme cette voix qui parle dans la chambre voisine et que je cherche à *comprendre* (ou, au contraire, que je veux oublier car elle « m'empêche de dormir »), ce n'est pas seulement sa transcendance extra-mondaine qui m'échappe, mais aussi son « être-là » comme pure existence contingente au milieu du monde. C'est que, justement, en tant que je le traite comme domestique ou comme employé de bureau, je le dépasse vers ses potentialités (transcendance-transcendée, mortes-possibilités) par le projet même par quoi je dépasse et néantise ma propre facticité. Si je veux revenir à sa simple présence et la goûter *comme présence*, il faut que je tente de me réduire à la mienne propre. Tout dépassement de mon être-là est en effet dépassement de celui de l'autre. Et si le monde est autour de moi comme la situation que je dépasse vers moi même, alors je saisis l'autre à partir de *sa situation*, c'est-à-dire déjà comme centre de référence. Et certes l'autre désiré doit aussi être saisi en situation : c'est une femme *dans le monde*, debout *près d'une table*, nue sur un lit ou assise à *mes côtés* que je désire. Mais si le désir reflue de la situation sur l'être qui est en situation, c'est pour dissoudre la situation et corroder les relations d'autrui dans le monde : le mouvement désirant qui va des « entours » à la personne désirée est un mouvement isolant, qui détruit les entours et cerne la personne considérée pour faire ressortir sa pure facticité. Mais justement cela n'est possible que si chaque objet qui me renvoie à la personne se fige dans sa pure contingence en même temps qu'il me l'indique ; et, par suite, ce mouvement de retour à l'être d'autrui est mouvement de retour à moi, comme pur être-là. Je détruis mes possibilités pour détruire celles du monde et constituer le monde en « monde du désir », c'est-à-dire en monde déstructuré, ayant perdu son sens et où les choses sont saillantes comme des fragments de matière pure, comme des qualités brutes. Et, comme le pour-soi est choix, cela n'est possible que si je me pro-jette vers une possibilité neuve : celle d'être « bu par mon corps comme l'encre par un buvard », celle de me résumer en mon pur être-là. Ce projet, en tant qu'il n'est pas simplement conçu et posé thématiquement mais vécu, c'est-à-dire en tant que sa réalisation ne se distingue pas de sa conception, c'est le trouble. Il ne faut pas comprendre, en effet, les descriptions précédentes, comme si je me mettais délibérément en état de trouble avec le dessein de retrouver le pur « être-là » de l'autre. Le désir est un pro-jet vécu qui ne suppose aucune délibération préalable, mais qui comporte en soi-même son sens et son interprétation. Dès que je me jette vers la facticité de l'autre, dès que je veux écarter ses actes et ses fonctions pour l'atteindre dans sa chair, je m'incarne moi-même, car je ne puis ni vouloir ni même concevoir l'incarnation de l'autre si ce n'est dans et par ma propre incarnation ; et même l'esquisse à vide d'un désir (comme lorsqu'on « déshabille

distraitement une femme du regard ») est une esquisse à vide du trouble, car je ne désire qu'avec mon trouble, je ne dénude l'autre qu'en me dénudant moi-même, je n'ébauche et n'esquisse la chair de l'autre qu'en esquissant ma propre chair.

Mais mon *incarnation* n'est pas seulement la condition préalable de l'apparition de l'autre *à mes yeux* comme chair. Mon but est de le faire s'incarner *à ses propres yeux* comme chair, il faut que je l'entraîne sur le terrain de la facticité pure, il faut qu'il se résume pour lui-même à n'être que chair. Ainsi serai-je rassuré sur les possibilités permanentes d'une transcendance qui peut à chaque instant me transcender de toute part : elle *ne sera plus que* ceci ; elle demeurera incluse dans les bornes d'un objet ; en outre, de ce fait même, je pourrai la toucher, la tâter, la posséder. Aussi l'autre sens de mon incarnation — c'est-à-dire de mon trouble — c'est qu'elle est un langage envoûtant. Je me fais chair pour fasciner autrui par ma nudité et pour provoquer en lui le désir de ma chair, justement parce que ce désir ne sera rien d'autre, en l'autre, qu'une incarnation semblable à la mienne. Ainsi le désir est-il une invite au désir. C'est ma chair seule qui sait trouver le chemin de la chair d'autrui et je porte ma chair contre sa chair pour l'éveiller au sens de la chair. Dans la caresse, en effet, lorsque je glisse lentement ma main inerte contre le flanc de l'autre, je lui fais tâter ma chair et c'est ce qu'il ne peut faire, lui-même, qu'en se rendant inerte ; le frisson de plaisir qui le parcourt alors est précisément l'éveil de sa conscience de chair. Etendre ma main, l'écarter ou la serrer, c'est redevenir corps en acte ; mais, du même coup, c'est faire s'évanouir ma main comme chair. La laisser couler insensiblement le long de son corps, la réduire à un doux frôlement presque dénué de sens, à une pure existence, à une pure matière un peu soyeuse, un peu satinée, un peu rêche, c'est renoncer pour soi-même à être celui qui établit les repères et déploie les distances, c'est se faire muqueuse pure. A ce moment, la communion du désir est réalisée : chaque conscience, en s'incarnant, a réalisé l'incarnation de l'autre, chaque trouble à fait naître le trouble de l'autre et s'en est accru d'autant. Par chaque caresse, je sens ma propre chair et la chair de l'autre à travers ma propre chair et j'ai conscience que cette chair que je sens et m'approprie par ma chair est chair-sentie-par-l'autre. Et ce n'est pas par hasard que le désir, tout en visant le corps entier, l'atteint surtout à travers les masses de chair les moins différenciées, les plus grossièrement innervées, les moins capables de mouvement spontané, à travers les seins, les fesses, les cuisses, le ventre : elles sont comme l'image de la facticité pure. C'est pour cela aussi que la véritable caresse, c'est le contact des deux corps dans leurs parties les plus charnelles, le contact des ventres et des poitrines : la main qui caresse est malgré tout déliée, trop proche d'un outil perfectionné, mais l'épanouissement des chairs l'une contre l'autre et l'une par l'autre est le but véritable du désir.

Toutefois le désir est lui-même voué à l'échec. Nous avons vu en effet que le coït, qui le termine ordinairement, n'est pas son but propre. Certes, plusieurs éléments de notre structure sexuelle sont la traduction nécessaire de la nature du désir. En particulier l'érection du pénis et du clitoris. Elle n'est rien d'autre, en effet, que l'affirmation de la chair par la chair. Il est donc absolument nécessaire qu'elle ne se fasse pas *volontairement*, c'est-à-dire que nous ne puissions en user comme d'un instrument, mais qu'il s'agisse, au contraire, d'un phénomène biologique et autonome dont l'épanouissement autonome et involontaire accompagne et signifie l'enlisement de la conscience dans le corps. Ce qu'il faut bien entendre, c'est qu'aucun organe délié, préhensif et relié à des muscles striés ne pouvait être un organe sexuel, un *sexe* ; le sexe, s'il devait apparaître comme organe, ne pouvait être qu'une manifestation de la vie végétative. Mais la contingence reparaît si nous considérons que, justement, *il y a* des sexes et de *tels sexes*. En particulier la pénétration du mâle dans la femelle, bien que conforme à cette incarnation radicale que veut être le désir (que l'on remarque, en effet, la passivité organique du sexe dans le coït : c'est le corps tout entier qui s'avance et recule, qui *porte* le sexe en avant ou qui le retire ; ce sont les mains qui aident à l'intromission du pénis ; le pénis lui-même apparaît comme un instrument qu'on manie, qu'on enfonce, qu'on retire, qu'on utilise, et pareillement l'ouverture et la lubrification du vagin ne peuvent être obtenues volontairement), demeure une modalité parfaitement contingente de notre vie sexuelle. Et c'est aussi une contingence pure que la volupté sexuelle proprement dite. A vrai dire, il est normal que l'engluement de la conscience dans le corps ait son aboutissement, c'est-à-dire une sorte d'extase particulière où la conscience ne soit plus que conscience (du) corps et, par suite, conscience réflexive *de* la corporéité. Le plaisir, en effet — comme une douleur trop vive — motive l'apparition d'une conscience réflexive qui est « *attention au plaisir* ». Seulement le plaisir est la mort et l'échec du désir. Il est la mort du désir parce qu'il n'est pas seulement son achèvement mais son terme et sa fin. Ceci n'est d'ailleurs qu'une contingence organique : il *se fait* que l'incarnation se manifeste par l'érection et que l'érection cesse avec l'éjaculation. Mais en outre le plaisir est l'écluse du désir parce qu'il motive l'apparition d'une conscience réflexive *de* plaisir, dont l'objet devient la jouissance, c'est-à-dire qui est *attention à l'incarnation du pour-soi réfléchi* et, du même coup, oubli de l'incarnation de l'autre. Ceci n'appartient plus au domaine de la contingence. Sans doute il demeure contingent que le passage à la réflexion fascinée se fasse à l'occasion de ce mode particulier d'incarnation qu'est le plaisir — aussi bien y a-t-il de nombreux cas de passage au réflexif sans intervention du plaisir — mais ce qui est un danger permanent du

désir, en tant qu'il est tentative d'incarnation, c'est que la conscience, en s'incarnant, perde de vue l'incarnation de l'autre et que sa propre incarnation l'absorbe jusqu'à devenir son but ultime. En ce cas le plaisir de caresser se transforme en plaisir d'être caressé, ce que le pour-soi demande, c'est de sentir son corps s'épanouir en lui jusqu'à la nausée. Du coup il y a rupture de contact et le désir manque son but. Il arrive même souvent que cet échec du désir motive un passage au masochisme, c'est-à-dire que la conscience, se saisissant dans sa facticité, exige d'être saisie et transcendée comme corps-pour-autrui par la conscience de l'autre : en ce cas l'autre-objet s'effondre et l'autre-regard apparaît et ma conscience est conscience pâmée dans sa chair sous le regard de l'autre.

Mais, inversement, le désir est à l'origine de son propre échec en tant qu'il est désir de *prendre* et de *s'approprier*. Il ne suffit pas en effet que le trouble fasse naître l'incarnation de l'autre : le désir est désir de s'approprier cette conscience incarnée. Il se prolonge donc naturellement non plus par des *caresses*, mais par des actes de préhension et de pénétration. La caresse n'avait pour but que d'imprégner de conscience et de liberté le corps de l'autre. A présent, ce corps saturé, il faut le prendre, l'empoigner, entrer en lui. Mais du seul fait que je tente à présent de saisir, de traîner, d'empoigner, de mordre, mon corps cesse d'être chair, il redevient l'instrument synthétique *que je suis* ; et du même coup l'*autre* cesse d'être incarnation : il redevient un instrument au milieu du monde que je saisis à partir de sa situation. Sa conscience qui affleurait à la surface de sa chair et que je tentais de *goûter* avec ma chair [1] s'évanouit sous ma vue : il ne demeure plus qu'un *objet* avec des images-objets dans son intérieur. En même temps mon trouble disparaît : cela ne signifie pas que je cesse de désirer, mais le désir a perdu sa matière, il est devenu *abstrait* ; il est désir de manier et de prendre, je m'acharne à prendre, mais mon acharnement même fait disparaître mon incarnation : à présent, je dépasse de nouveau mon corps vers mes propres possibilités (ici la possibilité de prendre) et, pareillement, le corps d'autrui, dépassé vers ses potentialités, tombe du rang de *chair* au rang de pur objet. Cette situation implique la rupture de la réciprocité d'incarnation qui était précisément le but propre du désir : l'autre peut rester troublé ; il peut demeurer *pour lui* chair ; et je puis le comprendre ; mais c'est une chair que je ne saisis plus par ma chair, une chair qui n'est plus que la *propriété* d'un autre-objet et non l'incarnation d'une autre-conscience. Ainsi suis-je *corps* (totalité synthétique en situation) en face d'une *chair*. Je me retrouve, à peu de chose près, dans la situation dont je tentais justement de sortir par

1. Doña Prouhèze (*Le Soulier de Satin*, IIe journée) : « Il ne connaîtra pas le goût que j'ai. »

le désir, c'est-à-dire que j'essaie d'utiliser l'objet-autrui pour lui demander compte de sa transcendance et que, précisément parce qu'il est *tout* objet, il m'échappe de *toute* sa transcendance. J'ai même, à nouveau, perdu la compréhension nette de ce que je recherche, et pourtant je suis engagé dans la recherche. Je prends et je me découvre en train de prendre, mais ce que je prends dans mes mains est *autre* chose que ce que je voulais prendre ; je le sens et j'en souffre, mais sans être capable de dire ce que je voulais prendre car, avec mon trouble, la compréhension même de mon désir m'échappe ; je suis comme un dormeur qui, s'éveillant, se trouverait en train de crisper ses mains sur le rebord du lit sans se rappeler le cauchemar qui a provoqué son geste. C'est cette situation qui est à l'origine du *sadisme*.

Le sadisme est passion, sécheresse et acharnement. Il est acharnement parce qu'il est l'état d'un pour-soi qui se saisit comme engagé sans comprendre *à quoi* il s'engage et qui persiste dans son engagement sans avoir une claire conscience du but qu'il s'est proposé ni un souvenir précis de la valeur qu'il a attachée à cet engagement. Il est sécheresse parce qu'il apparaît lorsque le désir s'est vidé de son trouble. Le sadique a ressaisi son corps comme totalité synthétique et centre d'action ; il s'est replacé dans la fuite perpétuelle de sa propre facticité, il s'éprouve en face de l'autre comme pure transcendance ; il a en horreur *pour lui* le trouble, il le considère comme un état humiliant ; il se peut aussi, simplement, qu'il ne puisse pas le *réaliser* en lui. Dans la mesure où il s'acharne à froid, où il est à la fois acharnement et sécheresse, le sadique est un passionné. Son but est, comme celui du désir, de saisir et d'asservir l'autre non seulement en tant qu'autre-objet, mais en tant que pure transcendance incarnée. Mais l'accent est mis, dans le sadisme, sur l'appropriation instrumentale de l'autre-incarné. Le « moment » du sadisme en effet, dans la sexualité, c'est celui où le pour-soi incarné dépasse son incarnation pour s'approprier l'incarnation de l'autre. Aussi le sadisme est, à la fois, refus de s'incarner et fuite de toute facticité et, à la fois, effort pour s'emparer de la facticité de l'autre. Mais, comme il ne peut ni ne veut réaliser l'incarnation de l'autre par sa propre incarnation, comme, de ce fait même, il n'a d'autre ressource que de traiter l'autre en objet-ustensile, il cherche à utiliser le corps de l'autre comme un outil pour faire réaliser à l'autre l'existence incarnée. Le sadisme est un effort pour incarner autrui par la violence et cette incarnation « de force » doit être déjà appropriation et utilisation de l'autre. Le sadique cherche à dénuder l'autre — comme le désir — de ses actes qui le masquent. Il cherche à découvrir la chair sous l'action. Mais au lieu que le pour-soi du désir se perde dans sa propre chair pour révéler à autrui qu'il est chair, le sadique refuse sa propre chair en même temps qu'il dispose des instruments pour révéler de force sa

chair à autrui. L'objet du sadisme est l'appropriation immédiate. Mais le sadisme est en porte à faux car il ne jouit pas seulement de la chair d'autrui mais, en liaison directe avec cette chair, de sa non-incarnation propre. Il *veut* la non-réciprocité des rapports sexuels, il jouit d'être puissance appropriante et libre en face d'une liberté captivée par la chair. C'est pourquoi le sadisme veut présentifier la chair *autrement* à la conscience d'autrui : il veut la présentifier en traitant autrui comme un instrument ; il la présentifie par la douleur. Dans la douleur, en effet, la facticité envahit la conscience et, finalement, la conscience réflexive est fascinée par la facticité de la conscience irréfléchie. Il y a donc bien une incarnation par la douleur. Mais en même temps la douleur est procurée *par des instruments* ; le corps du pour-soi suppliciant n'est plus qu'un instrument à donner de la douleur. Ainsi le pour-soi dès l'origine peut se donner l'illusion de s'emparer instrumentalement de la liberté de l'autre, c'est-à-dire de couler cette liberté dans de la chair, sans cesser d'être celui qui *provoque*, qui empoigne, qui saisit, etc.

Quant au type d'incarnation que le sadisme voudrait réaliser, c'est précisément ce que l'on nomme *l'obscène*. L'obscène est une *espèce* de l'être-pour-autrui, qui appartient au *genre* du disgracieux. Mais tout disgracieux n'est pas obscène. Dans la *grâce*, le corps apparaît comme un psychique en situation. Il révèle avant tout sa transcendance, comme transcendance-transcendée ; il est en acte et se comprend à partir de la situation et de la fin poursuivie. Chaque mouvement est donc saisi dans un processus perceptif qui se porte du futur au présent. A ce compte, l'acte gracieux a, d'une part, la précision d'une machine bien adaptée et, d'autre part, la parfaite imprévisibilité du psychique, puisque, nous l'avons vu, le psychique est, pour autrui, *l'objet imprévisible*. L'acte gracieux est donc à chaque instant parfaitement compréhensible en tant que l'on considère ce qui, en lui, est *écoulé*. Mieux même, cette part écoulée de l'acte est sous-tendue par une sorte de nécessité esthétique qui vient de sa parfaite adaptation. En même temps le but à-venir éclaire l'acte dans sa totalité ; mais toute la part future de l'acte demeure imprévisible, encore que l'on sente sur le corps même en acte qu'elle apparaîtra comme nécessaire et adaptée dès qu'elle sera écoulée. C'est cette image mouvante de la nécessité et de la liberté (comme propriété de l'autre-objet) qui constitue à proprement parler la grâce. Bergson en a donné une bonne description. Dans la grâce le corps est l'instrument qui manifeste la liberté. L'acte gracieux, en tant qu'il révèle le corps comme outil de précision, lui fournit à chaque instant sa justification d'exister : la main *est pour* prendre et manifeste d'abord son être-pour-prendre. En tant qu'elle est saisie à partir d'une situation qui exige la préhension, elle apparaît comme *exigée* elle-même dans son être, elle est *appelée*. Et en tant qu'elle manifeste

sa liberté par l'imprévisibilité de son geste, elle paraît à l'origine de son être : il semble qu'elle se produise elle-même sous l'appel justificateur de la situation. La grâce figure donc l'image objective d'un être qui serait *fondement de soi-même pour*... La facticité est donc habillée et masquée par la grâce : la nudité de la chair est tout entière présente, mais elle ne peut être *vue*. En sorte que la suprême coquetterie et le suprême défi de la grâce, c'est d'exhiber le corps dévoilé, sans autre vêtement, sans autre voile que la grâce elle-même. Le corps le plus gracieux est le corps nu que ses actes entourent d'un vêtement invisible en dérobant entièrement sa chair, bien que la chair soit totalement présente aux yeux des spectateurs. Le disgracieux apparaît au contraire lorsqu'un des éléments de la grâce est contrarié dans sa réalisation. Le mouvement peut devenir *mécanique*. En ce cas le corps fait toujours partie d'un ensemble qui le justifie, mais à titre de pur instrument ; sa transcendance-transcendée disparaît et avec elle s'évanouit la *situation* comme surdétermination latérale des objets-ustensiles de *mon* univers. Il se peut aussi que les actes soient heurtés et violents : auquel cas c'est l'adaptation à la situation qui s'effondre ; la situation demeure, mais il se glisse comme un vide, un hiatus entre elle et l'*autre* en situation. Dans ce cas l'autre demeure libre, mais cette liberté n'est saisie que comme pure *imprévisibilité* et elle ressemble au *clinamen* des atomes épicuriens, bref à un indéterminisme. En même temps la fin demeure posée et c'est toujours à partir de l'avenir que nous percevons le geste de l'autre. Mais la désadaptation entraîne cette conséquence que l'interprétation perceptive par l'avenir est toujours trop large ou trop étroite : c'est une interprétation par *à peu près*. Par suite, la justification du geste et de l'être de l'autre est imparfaitement réalisée ; à la limite, le maladroit est un injustifiable ; toute sa facticité, qui était engagée dans la situation, est absorbée par elle, reflue sur lui. Le maladroit libère inopportunément sa facticité et la place soudain sous notre vue : là où nous nous attendions à saisir une clé de la situation, émanant spontanément de la situation même, nous rencontrons soudain la contingence injustifiable d'une présence inadaptée ; nous sommes mis en face de l'existence d'un existant. Toutefois si le corps est tout entier dans l'acte, la facticité n'est pas encore chair. L'*obscène* apparaît lorsque le corps adopte des postures qui le déshabillent entièrement de ses actes et qui révèlent l'inertie de sa chair. La vue d'un corps nu, de dos, n'est pas obscène. Mais certains dandinements involontaires de la croupe sont obscènes. C'est qu'alors ce sont les jambes seules qui sont en acte chez le marcheur et la croupe semble un coussin isolé qu'elles portent et dont le balancement est pure obéissance aux lois de la pesanteur. Elle ne saurait se justifier par la situation ; elle est entièrement destructrice de toute situation, au contraire, puisqu'elle a la passivité de la chose et qu'elle se fait porter

comme une chose par les jambes. Du coup elle se découvre comme facticité injustifiable, elle est « *de trop* », comme tout être contingent. Elle s'isole dans ce corps dont le sens présent est la marche, elle est nue, même si quelque étoffe la voile, car elle ne participe plus à la transcendance-transcendée du corps en acte ; son mouvement de balancier, au lieu de s'interpréter à partir de l'à-venir, s'interprète et se connaît à partir du passé, comme un fait physique. Ces remarques peuvent naturellement s'appliquer aux cas où c'est tout le corps qui se fait chair, soit par je ne sais quelle mollesse de ses gestes, qui ne peut s'interpréter par la situation, soit par une déformation de sa structure (prolifération des cellules graisseuses, par exemple) qui nous exhibe une facticité surabondante par rapport à la présence effective qu'exige la situation. Et cette chair révélée est spécifiquement obscène lorsqu'elle se découvre à quelqu'un qui n'est pas en état de désir et *sans exciter son désir*. Une désadaptation particulière qui détruit la situation dans le temps même où je la saisis et qui me livre l'épanouissement inerte de la chair comme une brusque apparition sous le mince vêtement des gestes qui l'habillent, alors que je ne suis pas, par rapport à cette chair, en état de désir : voilà ce que je nommerai l'obscène.

On voit dès lors le sens de l'exigence sadique : la grâce révèle la liberté comme propriété de l'autre-objet et renvoie obscurément, comme font les contradictions du monde sensible dans le cas de la réminiscence platonicienne, à un *au-delà* transcendant dont nous ne gardons qu'un souvenir brouillé et que nous ne pouvons atteindre que par une modification radicale de notre être, c'est-à-dire en assumant résolument notre être-pour-autrui. En même temps elle dévoile et voile la chair de l'autre, ou, si l'on préfère, elle la dévoile pour la voiler aussitôt : la chair est, dans la grâce, l'autre inaccessible. Le sadique vise à détruire la grâce pour constituer *réellement* une autre synthèse de l'autre : il veut faire paraître la chair d'autrui ; dans son apparition même la chair sera destructrice de la grâce et la facticité résorbera la liberté-objet de l'autre. Cette résorption n'est pas anéantissement : pour le sadique c'est l'*autre-libre* qui se manifeste comme chair ; l'identité de l'*autre-objet* n'est pas détruite à travers ces avatars ; mais les relations de la chair à la liberté sont inversées : dans la grâce la liberté contenait et voilait la facticité ; dans la nouvelle synthèse à opérer, c'est la facticité qui contient et masque la liberté. Le sadique vise donc à faire paraître la chair brusquement et par la contrainte, c'est-à-dire par le concours non de sa propre chair, mais de son corps comme instrument. Il vise à faire prendre à l'autre des attitudes et des positions telles que son corps paraisse sous l'aspect de l'*obscène* ; ainsi demeure-t-il sur le plan de l'appropriation instrumentale puisqu'il fait naître la chair en agissant par la force sur l'autre, et l'autre devient un instrument entre ses mains — le sadique *manie* le

corps de l'autre, pèse sur ses épaules pour l'incliner vers la terre et faire ressortir ses reins, etc. — et d'autre part le but de cette utilisation instrumentale est immanent à l'utilisation même : le sadique traite l'autre comme instrument pour faire paraître la chair de l'autre ; le sadique est l'être qui appréhende l'autre comme l'instrument dont la fonction est sa propre incarnation. L'idéal du sadique sera donc d'atteindre le moment où l'autre sera déjà chair sans cesser d'être instrument, chair à faire naître de la chair ; où les cuisses, par exemple, s'offrent déjà dans une passivité obscène et épanouie et sont encore des instruments qu'on manie, qu'on écarte et que l'on courbe, pour faire saillir davantage les fesses et pour les incarner à leur tour. Mais ne nous y trompons pas : ce que le sadique recherche ainsi avec tant d'acharnement, ce qu'il veut pétrir avec ses mains et plier sous son poing, c'est la liberté de l'autre : elle est là, dans cette chair, c'est elle qui est cette chair, puisqu'il y a une facticité de l'autre ; c'est donc elle que le sadique tente de s'approprier. Ainsi l'effort du sadique est pour engluer autrui dans sa chair par la violence et par la douleur, en s'appropriant le corps de l'autre par le fait qu'il le traite comme chair à faire naître de la chair ; mais cette appropriation dépasse le corps qu'elle s'approprie, car elle ne veut le posséder qu'en tant qu'il a englué en lui la liberté de l'autre. C'est pourquoi le sadique voudra des preuves manifestes de cet asservissement par la chair de la liberté de l'autre : il visera à faire demander pardon, il obligera par la torture et la menace l'autre à s'humilier, à renier ce qu'il a de plus cher. On a dit que c'était par goût de domination, par volonté de puissance. Mais cette explication est vague ou absurde. C'est le goût de la domination qu'il faudrait expliquer d'abord. Et ce goût, précisément, ne saurait être antérieur au sadisme comme son fondement, car il naît comme lui et sur le même plan que lui, de l'inquiétude en face de l'autre. En fait si le sadique se plaît à arracher un reniement par la torture, c'est pour une raison analogue à celle qui permet d'interpréter le sens de l'*amour*. Nous avons vu en effet que l'amour n'exige pas l'abolition de la liberté de l'autre, mais son asservissement en tant que liberté, c'est-à-dire son asservissement par elle-même. Pareillement le sadisme ne cherche pas à supprimer la liberté de celui qu'il torture mais à contraindre cette liberté à s'identifier librement à la chair torturée. C'est pourquoi le moment du plaisir est, pour le bourreau, celui où la victime renie ou s'humilie. En effet, quelle que soit la pression exercée sur la victime, le reniement demeure *libre*, il est une production spontanée, une réponse à la situation ; il manifeste la réalité-humaine ; quelle qu'ait été la résistance de la victime et si longtemps qu'elle ait attendu avant de crier grâce, elle aurait pu, malgré tout, attendre dix minutes, une minute, une seconde de plus. Elle a *décidé* du moment où la douleur devenait insupportable. Et la preuve en est qu'elle vivra son reniement, par la suite, dans le

remords et la honte. Ainsi lui est-il entièrement imputable. Mais d'autre part le sadique s'en considère en même temps comme la cause. Si la victime résiste et refuse de crier grâce, le jeu n'en est que plus plaisant : un tour de vis de plus, une torsion supplémentaire et les résistances finiront par céder. Le sadique se pose comme « ayant tout le temps ». Il est calme, il ne se presse pas, il dispose de ses instruments comme un technicien, il les essaie les uns après les autres, comme le serrurier essaie diverses clés à une serrure ; il jouit de cette situation ambiguë et contradictoire : d'une part, en effet, il fait celui qui dispose patiemment, au sein du déterminisme universel, des moyens en vue d'une fin qui sera *automatiquement* atteinte — comme la serrure s'ouvrira automatiquement quand le serrurier aura trouvé la « bonne » clé —, d'autre part cette fin déterminée ne peut être réalisée que par une libre et entière adhésion de l'autre. Elle reste donc jusqu'au bout et à la fois prévisible et imprévisible. Et l'objet réalisé est, pour le sadique, ambigu, contradictoire et sans équilibre puisqu'il est à la fois l'effet rigoureux d'une utilisation technique du déterminisme et la manifestation d'une liberté inconditionnée. Et le spectacle qui s'offre au sadique est celui d'une liberté qui lutte contre l'épanouissement de la chair et qui, finalement, choisit librement de se faire submerger par la chair. Au moment du reniement, le résultat cherché est atteint : le corps est tout entier chair pantelante et obscène, il garde la position que les bourreaux lui ont donnée, non celle qu'il aurait prise de lui-même, les cordes qui le lient le soutiennent comme une chose inerte et, par là même, il a cessé d'être l'objet qui se meut spontanément. Et c'est justement à ce corps-là qu'une liberté choisit de s'identifier par le reniement; ce corps défiguré et haletant est l'image même de la liberté brisée et asservie.

Ces quelques indications ne visent pas à épuiser le problème du sadisme. Nous voulions simplement montrer qu'il est en germe dans le désir lui-même, comme l'échec du désir : dès lors en effet que je cherche à *prendre* le corps d'autrui que j'ai amené à s'incarner par mon incarnation, je romps la réciprocité d'incarnation, je dépasse mon corps vers ses propres possibilités et je m'oriente vers le sadisme. Ainsi le sadisme et le masochisme sont-ils les deux écueils du désir, soit que je dépasse le trouble vers une appropriation de la chair de l'autre, soit que, enivré de mon propre trouble, je ne fasse plus attention qu'à ma chair et que je ne demande plus rien à l'autre, sinon d'être le regard qui m'aide à réaliser ma chair. C'est à cause de cette inconsistance du désir et de sa perpétuelle oscillation entre ces deux écueils que l'on a coutume d'appeler la sexualité « normale » du nom de « sadico-masochiste ».

Toutefois le sadisme lui-même, comme l'indifférence aveugle et comme le désir, renferme le principe de son échec. Tout d'abord il y a incompatibilité profonde entre l'appréhension du corps comme chair

et son utilisation instrumentale. Si de la chair je fais un instrument, elle me renvoie à d'autres instruments et à des potentialités, bref à un futur, elle est partiellement justifiée d'*être-là* par la situation que je crée autour de moi, comme la présence des clous et de la natte à clouer contre le mur justifie l'existence du marteau. Du coup sa nature de chair, c'est-à-dire de facticité inutilisable, fait place à celle de chose-ustensile. Le complexe « chair-ustensile » que le sadique a tenté de créer se désagrège. Cette désagrégation profonde peut être masquée tant que la chair est instrument à révéler la chair, car ainsi j'ai constitué un ustensile à fin immanente. Mais lorsque l'incarnation est achevée, lorsque j'ai bien devant moi un corps pantelant, je ne sais plus comment *utiliser* cette chair : aucun but ne saurait plus lui être assigné puisque précisément j'ai fait paraître son absolue contingence. Elle « *est là* » et elle est là « *pour rien* ». En ce sens je ne puis m'en emparer en tant qu'elle est chair, je ne puis l'intégrer à un système complexe d'instrumentalité sans que sa matérialité de chair, sa « carnation » m'échappe aussitôt. Je ne puis que demeurer interdit devant elle, dans l'état d'étonnement contemplatif, ou alors m'incarner à mon tour, me laisser prendre par le trouble, pour me replacer au moins sur le terrain où la chair se découvre à la chair dans son entière carnation. Ainsi le sadisme, au moment même où son but va être atteint, cède la place au désir. Le sadisme est l'échec du désir et le désir l'échec du sadisme. On ne peut sortir du cercle que par l'assouvissement et la prétendue « possession physique ». En celle-ci, en effet, une nouvelle synthèse du sadisme et du désir est donnée : la turgescence du sexe manifeste l'incarnation, le fait « d'entrer dans... » ou d'être « pénétrée » réalise symboliquement la tentative d'appropriation sadique et masochiste. Mais si le plaisir permet de sortir du cercle, c'est qu'il tue à la fois le désir et la passion sadique sans les assouvir.

En même temps et sur un tout autre plan, le sadisme recèle un nouveau motif d'échec. C'est en effet la liberté transcendante de la victime qu'il cherche à s'approprier. Mais précisément cette liberté demeure par principe hors d'atteinte. Et plus le sadique s'acharne à traiter l'autre en instrument, plus cette liberté lui échappe. Il ne saurait agir que sur la liberté comme propriété objective de l'autre-objet. C'est-à-dire sur la liberté au milieu du monde avec ses mortes-possibilités. Mais justement son but étant de récupérer son être-pour-autrui, il le manque par principe, car le seul autrui auquel il a affaire c'est l'autre dans le monde qui n'a du sadique acharné sur lui que des « images dans sa tête ».

Le sadique découvre son erreur lorsque sa victime le *regarde*, c'est-à-dire lorsqu'il éprouve l'aliénation absolue de son être dans la liberté de l'autre : il réalise alors non seulement qu'il n'a pas récupéré son « être-dehors », mais encore que l'activité par laquelle il cherche à le

récupérer est elle-même transcendée et figée en « sadisme » comme *habitus* et propriété avec son cortège de mortes-possibilités et que cette transformation a lieu par et pour l'autre qu'il veut asservir. Il découvre alors qu'il ne saurait agir sur la liberté de l'autre, même en contraignant l'autre à s'humilier et à demander grâce, car c'est précisément dans et par la liberté absolue de l'autre qu'un monde vient à exister, où il y a un sadique et des instruments de torture et cent prétextes à s'humilier et à se renier. Personne n'a mieux rendu la puissance du regard de la victime sur ses bourreaux que Faulkner dans les dernières pages de *Lumière d'août*. Des « gens de bien » viennent de s'acharner sur le nègre Christmas et ils l'ont émasculé. Christmas agonise :

« Mais l'homme, par terre, n'avait pas bougé. Il gisait là, les yeux ouverts, vides de tout sauf de connaissance. Quelque chose, une ombre, entourait sa bouche. Pendant un long moment, il les regarda avec des yeux tranquilles, insondables, intolérables. Puis son visage, son corps, semblèrent s'effondrer, se ramasser et, des vêtements lacérés autour des hanches et des reins, le flot comprimé de sang noir jaillit comme un soupir brusquement expiré... et, de cette noire explosion, l'homme sembla s'élever et flotter à jamais dans leur mémoire. Quels que soient les endroits où ils contempleront les désastres anciens et les espoirs nouveaux (paisibles vallées, ruisseaux paisibles et rassurants de la vieillesse, visages reflétants des enfants), jamais ils n'oublieront cela. *Ce sera toujours là, rêveur, tranquille, constant, sans jamais pâlir, sans jamais rien offrir de menaçant, mais par soi-même serein, par soi-même triomphant* [1]. De nouveau, dans la ville, légèrement assourdi par les murs, le hurlement de la sirène monte vers son invraisemblable crescendo, se perd hors des limites de l'audition [2]. »

Ainsi cette explosion du regard d'autrui dans le monde du sadique fait s'effondrer le sens et le but du sadisme. En même temps le sadisme découvre que c'était *cette liberté-là* qu'il voulait asservir et, en même temps, il se rend compte de la vanité de ses efforts. Nous voilà une fois de plus renvoyé de l'*être-regardant* à *l'être-regardé*, nous ne sortons pas de ce cercle.

Nous n'avons pas voulu, par ces quelques remarques, épuiser la question sexuelle ni surtout celle des attitudes envers autrui. Nous avons voulu, simplement, marquer que l'attitude sexuelle était un comportement primitif envers autrui. Que ce comportement enveloppe nécessairement en lui la contingence originelle de l'être-pour-autrui et celle de notre facticité propre, cela va sans dire. Mais qu'il

1. C'est moi qui souligne.
2. *Lumière d'août*. N.R.F., 1935, p. 385.

soit soumis dès l'origine à une constitution physiologique et empirique, c'est ce que nous ne saurions admettre. Dès qu'il « y a » le corps et qu'il « y a » l'*autre*, nous réagissons par le *désir*, par l'*amour* et par les attitudes dérivées que nous avons mentionnées. Notre structure physiologique ne fait qu'exprimer symboliquement et sur le terrain de la contingence absolue la possibilité permanente que nous sommes de prendre l'une ou l'autre de ces attitudes. Ainsi pourrons-nous dire que le pour-soi est sexuel dans son surgissement même en face d'autrui et que, par lui, la sexualité vient au monde.

Nous ne prétendons évidemment pas que les attitudes envers autrui se réduisent à ces attitudes sexuelles que nous venons de décrire. Si nous nous sommes longuement étendu sur elles, c'est à deux fins : tout d'abord parce qu'elles sont fondamentales et que, finalement, toutes les conduites complexes des hommes les uns envers les autres ne sont que des enrichissements de ces deux attitudes originelles (et d'une troisième, la haine, que nous allons bientôt décrire). Sans doute les conduites concrètes (collaboration, lutte, rivalité, émulation, engagement, obéissance[1], etc.) sont infiniment plus délicates à décrire, car elles dépendent de la situation historique et des particularités concrètes de chaque relation du pour-soi avec l'autre ; mais elles enferment toutes en elles comme leur squelette les relations sexuelles. Et cela non pas à cause de l'existence d'une certaine « *libido* » qui se glisserait partout, mais simplement parce que les attitudes que nous avons décrites sont les projets fondamentaux par quoi le pour-soi *réalise* son être-pour-autrui et tente de transcender cette situation de fait. Ce n'est pas ici le lieu de montrer ce que la pitié, l'admiration, le dégoût, l'envie, la gratitude, etc., peuvent contenir d'amour et de désir. Mais chacun pourra le déterminer en se reportant à sa propre expérience, comme aussi à l'intuition eidétique de ces diverses essences. Cela ne signifie pas, naturellement, que ces différentes attitudes sont de simples déguisements empruntés par la sexualité. Mais il faut entendre que la sexualité s'y intègre comme leur fondement et qu'elles l'enveloppent et la dépassent comme la notion de cercle enveloppe et dépasse celle de segment tournant autour d'une de ses extrémités qui demeure fixe. Ces attitudes-fondements peuvent demeurer voilées, comme un squelette par la chair qui l'entoure : c'est même ce qui se produit à l'ordinaire ; la contingence des corps, la structure du projet originel que je suis, l'histoire que j'historialise peuvent déterminer l'attitude sexuelle à demeurer ordinairement implicite, à l'intérieur de conduites plus complexes : en particulier il n'est pas fréquent que l'on désire explicitement les autres « du même sexe ». Mais, derrière les interdits de la morale et les tabous de la société, la structure originelle du désir demeure, au

1. Voir aussi l'amour maternel, la pitié, la bonté, etc.

moins sous cette forme particulière de trouble que l'on nomme le dégoût sexuel. Et il ne faut pas entendre cette permanence du projet sexuel comme s'il devait demeurer « en nous » à l'état inconscient. Un projet du pour-soi ne peut exister que sous forme consciente. Simplement il existe comme intégré à une structure particulière dans laquelle il se fond. C'est ce que les psychanalystes ont senti lorsqu'ils ont fait de l'affectivité sexuelle une « tabula rasa » qui tirait toutes ses déterminations de l'histoire individuelle. Seulement il ne faudrait pas croire que la sexualité est à l'origine *indéterminée* : en fait elle comporte toutes ses déterminations dès le surgissement du pour-soi dans un monde où « il y a » des autres. Ce qui est indéterminé et ce qui doit être fixé par l'histoire de chacun, c'est le type de relation avec l'autre, à l'occasion duquel l'attitude sexuelle (désir-amour, masochisme-sadisme) se manifestera dans sa pureté explicite.

C'est précisément parce que ces attitudes sont originelles que nous les avons choisies pour montrer le *cercle* des rapports avec autrui. Comme elles sont intégrées en effet dans *toutes* les attitudes envers les autres, elles entraînent dans leur circularité l'intégralité des conduites envers autrui. De même que l'amour trouve son échec en lui-même et que le désir surgit de la mort de l'amour pour s'effondrer à son tour et faire place à l'amour, toutes les conduites envers l'autre-objet comprennent en elles une référence implicite et voilée à un autre-sujet et cette référence est leur mort ; sur la mort de la conduite envers l'autre-objet surgit une attitude neuve qui vise à s'emparer de l'autre-sujet et celle-ci révèle, à son tour, son inconsistance et s'effondre pour faire place à la conduite inverse. Ainsi sommes-nous renvoyés indéfiniment de l'autre-objet à l'autre-sujet et réciproquement ; la course ne s'arrête jamais et c'est cette course, avec ses inversions brusques de direction, qui constitue notre relation à autrui. A quelque moment que l'on nous considère nous sommes dans l'une ou l'autre de ces attitudes — insatisfaits de l'une comme de l'autre ; nous pouvons nous maintenir plus ou moins longtemps dans l'attitude adoptée, selon notre mauvaise foi ou selon les circonstances particulières de notre histoire ; mais jamais elle ne se suffit à elle-même ; elle indique toujours obscurément vers l'autre. C'est qu'en effet nous ne saurions prendre une attitude consistante envers autrui que s'il nous était *à la fois* révélé comme sujet et comme objet, comme transcendance-transcendante et comme transcendance-transcendée, ce qui est principiellement impossible. Ainsi, sans cesse ballottés de l'être-regard à l'être-regardé, tombant de l'un à l'autre par des révolutions alternées, nous sommes toujours, quelle que soit l'attitude adoptée, en état d'instabilité par rapport à autrui ; nous poursuivons l'idéal impossible de l'appréhension simultanée de sa liberté et de son objectivité ; pour user des expressions de Jean Wahl, nous sommes tantôt par rapport à l'autre en état de trans-descendance (lorsque

nous l'appréhendons comme objet et l'intégrons au monde), tantôt en état de trans-ascendance (lorsque nous l'éprouvons comme une transcendance qui nous transcende) ; mais aucun de ces deux états ne se suffit à lui-même ; et nous ne pouvons jamais nous placer concrètement sur un plan d'égalité, c'est-à-dire sur le plan où la reconnaissance de la liberté d'autrui entraînerait la reconnaissance par autrui de notre liberté. Autrui est par principe l'insaisissable : il me fuit quand je le cherche et me possède quand je le fuis. Voudrais-je même agir, selon les préceptes de la morale kantienne, en prenant pour fin inconditionnée la liberté de l'autre, cette liberté deviendrait transcendance-transcendée du seul fait que j'en fais mon but ; et d'autre part, je ne saurais agir à son profit qu'en utilisant l'autre-objet comme instrument pour réaliser cette liberté. Il faudra bien en effet que je saisisse l'autre en situation comme un objet-instrument ; et mon seul pouvoir sera donc de modifier la situation par rapport à l'autre et l'autre par rapport à la situation. Ainsi suis-je conduit à ce paradoxe qui est l'écueil de toute politique libérale et que Rousseau a défini d'un mot : je dois « contraindre » l'autre à être libre. Cette contrainte, pour ne pas s'exercer toujours, ni le plus fréquemment, sous forme de violence, n'en règle pas moins les rapports des hommes entre eux. Si je console, si je rassure, c'est pour dégager la liberté d'autrui des craintes ou des douleurs qui l'obscurcissent ; mais la consolation ou l'argument rassurant est l'organisation d'un système de moyens à fin destiné à *agir* sur l'autre et par conséquent à l'intégrer à son tour comme chose-ustensile dans le système. Bien plus, le consolateur opère une distinction arbitraire entre la liberté, qu'il assimile à l'usage de la Raison et à la recherche du Bien, et l'affliction, qui lui paraît le résultat d'un déterminisme psychique. Il agit donc pour séparer la liberté de l'affliction, comme on sépare l'une de l'autre les deux composantes d'un produit chimique. Du seul fait qu'il considère la liberté comme pouvant être triée, il la transcende et lui fait violence et il ne peut, sur le terrain où il se place, saisir cette vérité : c'est que c'est la liberté elle-même qui *se fait* affliction et que, par suite, agir pour libérer la liberté de l'affliction c'est agir contre la liberté.

Il ne faudrait pas croire cependant qu'une morale du « laisser-faire » et de la tolérance respecterait davantage la liberté d'autrui : dès lors que j'existe, j'établis une limite de fait à la liberté d'autrui, je *suis* cette limite et chacun de mes projets trace cette limite autour de l'autre : la charité, le laisser-faire, la tolérance — ou toute attitude abstentionniste — est un projet de moi-même qui m'engage et qui engage autrui sans son assentiment. Réaliser la tolérance autour d'autrui, c'est faire qu'autrui soit jeté de force dans un monde tolérant. C'est lui ôter par principe ces libres possibilités de résistance courageuse, de persévérance, d'affirmation de soi qu'il eût eu

l'occasion de développer dans un monde d'intolérance. C'est ce qui est plus manifeste encore, si l'on considère le problème de l'éducation : une éducation sévère traite l'enfant en instrument, puisqu'elle tente de le plier par la force à des valeurs qu'il n'a pas admises ; mais une éducation libérale, pour user d'autres procédés, n'en fait pas moins choix *a priori* des principes et des valeurs au nom desquels l'enfant sera traité. Traiter l'enfant par persuasion et douceur, ce n'en est pas moins le contraindre. Ainsi, le respect de la liberté d'autrui est un vain mot : si même nous pouvions projeter de respecter cette liberté, chaque attitude que nous prendrions vis-à-vis de l'autre serait un viol de cette liberté que nous prétendions respecter. L'attitude extrême qui se donnerait comme totale indifférence en face de l'autre n'est pas non plus une solution : nous sommes déjà jetés dans le monde en face de l'autre, notre surgissement est libre limitation de sa liberté et rien, pas même le suicide, ne peut modifier cette situation originelle ; quels que soient nos actes, en effet, c'est dans un monde où il y a déjà l'autre et où je suis *de trop* par rapport à l'autre, que nous les accomplissons.

C'est de cette situation singulière que semble tirer son origine la notion de culpabilité et de péché. C'est en face de l'autre que je suis *coupable*. Coupable d'abord lorsque, sous son regard, j'éprouve mon aliénation et ma nudité comme une déchéance que je dois assumer ; c'est le sens du fameux : « Ils connurent qu'ils étaient nus » de l'Ecriture. Coupable en outre, lorsque, à mon tour, je regarde autrui, parce que, du fait même de mon affirmation de moi-même, je le constitue comme objet et comme instrument, et je fais venir à lui cette aliénation qu'il devra assumer. Ainsi, le péché originel, c'est mon surgissement dans un monde où il y a l'autre et, quelles que soient mes relations ultérieures avec l'autre, elles ne seront que des variations sur le thème originel de ma culpabilité.

Mais cette culpabilité s'accompagne d'impuissance, sans que cette impuissance réussisse à me laver de ma culpabilité. Quoi que je fasse *pour* la liberté de l'autre, nous l'avons vu, mes efforts se réduisent à traiter l'autre comme instrument et à poser sa liberté comme transcendance-transcendée : mais, d'autre part, quel que soit le pouvoir de contrainte dont je dispose, je n'atteindrai jamais autrui que dans son être-objet. Je ne pourrai jamais fournir à sa liberté que des occasions de se manifester, sans jamais réussir à l'accroître ou à la diminuer, à la diriger ou à m'en emparer. Ainsi suis-je coupable envers autrui dans mon être même, parce que le surgissement de mon être le dote malgré lui d'une nouvelle dimension d'être, et impuissant d'autre part à profiter de ma faute ou à la réparer.

Un pour-soi qui, en s'historialisant, a fait l'expérience de ces différents avatars, peut se déterminer, en pleine connaissance de la vanité de ses efforts antérieurs, à poursuivre la mort de l'autre. Cette

libre détermination se nomme la haine. Elle implique une résignation fondamentale : le pour-soi abandonne sa prétention de réaliser une union avec l'autre ; il renonce à utiliser l'autre comme instrument pour récupérer son être-en-soi. Il veut simplement retrouver une liberté sans limites de fait; c'est-à-dire se débarrasser de son insaisissable être-objet-pour-l'autre et abolir sa dimension d'aliénation. Cela équivaut à projeter de réaliser un monde où l'autre n'existe pas. Le pour-soi qui hait accepte de n'être plus que pour-soi ; instruit par ses diverses expériences de l'impossibilité où il est d'utiliser son être-pour-autrui, il préfère encore n'être qu'une néantisation libre de son être, une totalité détotalisée, une poursuite qui s'assigne ses propres fins. Celui qui hait projette de ne plus du tout être objet ; et la haine se présente comme une position absolue de la liberté du pour-soi en face de l'autre. C'est pourquoi, en premier lieu, la haine n'abaisse pas l'objet haï. Car elle pose le débat sur son véritable terrain : ce que je hais en l'autre, ce n'est pas telle physionomie, tel travers, telle action particulière. C'est son existence en général, comme transcendance-transcendée. C'est pourquoi la haine implique une reconnaissance de la liberté de l'autre. Seulement, cette reconnaissance est abstraite et négative : la haine ne connaît que l'autre-objet et s'attache à cet objet. C'est cet objet qu'elle veut détruire, pour supprimer du même coup la transcendance qui le hante. Cette transcendance n'est que pressentie, comme au-delà inaccessible, comme perpétuelle possibilité d'aliénation du pour-soi qui hait. Elle n'est donc jamais *saisie pour elle-même* : elle ne pourrait l'être d'ailleurs sans devenir objet, mais je l'éprouve comme un caractère perpétuellement fuyant de l'objet-autrui, comme un aspect « non-donné », « non-fait » de ses qualités empiriques les plus accessibles, comme une sorte de monition perpétuelle qui m'avertit que « la question n'est pas là ». C'est pourquoi l'on hait *à travers* le psychique révélé, non ce psychique lui-même; c'est pourquoi aussi il est indifférent de haïr la transcendance de l'autre à travers ce que nous nommons empiriquement ses vices ou ses vertus. Ce que je hais, c'est la totalité-psychique tout entière en tant qu'elle me renvoie à la transcendance de l'autre : je ne m'abaisse pas à haïr tel détail objectif particulier. C'est là ce qui distingue haïr et détester. Et la haine ne paraît pas nécessairement à l'occasion d'un mal que je viens de subir. Elle peut naître, au contraire, là où on serait en droit d'attendre de la reconnaissance, c'est-à-dire à l'occasion d'un bienfait : l'occasion qui sollicite la haine, c'est simplement l'acte d'autrui par quoi j'ai été mis en état de *subir* sa liberté. Cet acte en lui-même est humiliant : il est humiliant en tant que révélation concrète de mon objectité instrumentale en face de la liberté d'autrui. Cette révélation s'obscurcit aussitôt, s'enfonce dans le passé et devient opaque. Mais, précisément, elle me laisse le sentiment qu'il y a « quelque chose » à détruire

pour me libérer. C'est pour cela, d'ailleurs, que la reconnaissance est si proche de la haine : être reconnaissant d'un bienfait, c'est reconnaître que l'autre était entièrement libre en agissant comme il l'a fait. Aucune contrainte, fût-ce celle du devoir, ne l'y a déterminé. Il est l'entier responsable de son acte et des valeurs qui ont présidé à son accomplissement. Moi, je n'ai été que le prétexte, la matière sur quoi son acte s'est exercé. A partir de cette reconnaissance, le pour-soi peut projeter l'amour ou la haine à son choix : il ne peut plus ignorer l'autre.

La deuxième conséquence de ces remarques, c'est que la haine est haine de tous les autres en un seul. Ce que je veux atteindre symboliquement en poursuivant la mort de tel autre, c'est le principe général de l'existence d'autrui. L'autre que je hais représente en fait *les* autres. Et mon projet de le supprimer est projet de supprimer autrui en général, c'est-à-dire de reconquérir ma liberté non-substantielle de pour-soi. Dans la haine, une compréhension est donnée de ce que ma dimension d'être-aliéné est un asservissement *réel* qui me vient par les autres. C'est la suppression de cet asservissement qui est projetée. C'est pourquoi la haine est un sentiment *noir*, c'est-à-dire un sentiment qui vise la suppression d'un autre et qui, en tant que projet, se projette consciemment contre la désapprobation des autres. La haine que l'autre porte à un autre, je la désapprouve, elle m'inquiète et je cherche à la supprimer parce que, bien que je ne sois pas explicitement visé par elle, je sais qu'elle me concerne et qu'elle se réalise contre moi. Et elle vise, en effet, à me détruire non en tant qu'elle chercherait à me supprimer, mais en tant qu'elle réclame principalement ma désapprobation pour pouvoir passer outre. La haine réclame d'être haïe, dans la mesure où haïr la haine équivaut à une reconnaissance inquiète de la liberté du haïssant.

Mais la haine, à son tour, est un échec. Son projet initial, en effet, est de supprimer les autres consciences. Mais si même elle y parvenait, c'est-à-dire si elle pouvait abolir l'autre dans le moment présent, elle ne pourrait faire que l'autre n'ait pas été. Mieux encore, l'abolition de l'autre, pour être vécue comme le triomphe de la haine, implique la reconnaissance explicite qu'autrui *a existé*. Dès lors, mon être-pour-autrui, en glissant au passé, devient une dimension irrémédiable de moi-même. Il est ce que j'ai à être comme l'ayant-été. Je ne saurais donc m'en délivrer. Au moins, dira-t-on, j'y échappe pour le présent, j'y échapperai dans le futur : mais non. Celui qui, une fois, a été pour autrui est contaminé dans son être pour le restant de ses jours, autrui fût-il entièrement supprimé : il ne cessera de saisir sa dimension d'être-pour-autrui comme une possibilité permanente de son être. Il ne saurait reconquérir ce qu'il a aliéné ; il a même perdu tout espoir d'agir sur cette aliénation et de la tourner à son profit puisque l'autre détruit a emporté la clé de cette aliénation dans la

tombe. Ce que j'étais pour l'autre est figé par la mort de l'autre et je le serai irrémédiablement au passé ; je le serai aussi, et de la même manière, au présent si je persévère dans l'attitude, les projets et le mode de vie qui ont été jugés par l'autre. La mort de l'autre me constitue comme objet irrémédiable, exactement comme ma propre mort. Ainsi, le triomphe de la haine se transforme, dans son surgissement même, en échec. La haine ne permet pas de sortir du cercle. Elle représente simplement l'ultime tentative, la tentative du désespoir. Après l'échec de cette tentative, il ne reste plus au pour-soi qu'à rentrer dans le cercle et à se laisser indéfiniment ballotter de l'une à l'autre des deux attitudes fondamentales[1].

III

L'« ÊTRE-AVEC » (MITSEIN) ET LE « NOUS »

On voudra sans doute nous faire observer que notre description est incomplète, puisqu'elle ne laisse pas place à certaines expériences concrètes où nous nous découvrons, non pas en conflit avec autrui, mais en communauté avec lui. Et il est vrai que nous disons fréquemment « *nous* ». L'existence même et l'usage de cette forme grammaticale renvoient nécessairement à une expérience réelle du *Mitsein*. « Nous » peut être sujet et, sous cette forme, il est assimilable à un pluriel du « je ». Et, certes, le parallélisme de la grammaire et de la pensée est, en bien des cas, plus que douteux ; peut-être même faudrait-il réviser entièrement la question et étudier le rapport du langage à la pensée sous une forme entièrement neuve. Il n'en est pas moins vrai que le « nous » sujet ne paraît pas concevable s'il ne se réfère au moins à la pensée d'une pluralité de sujets qui se saisiraient simultanément et l'un par l'autre comme subjectivités, c'est-à-dire comme transcendances-transcendantes et non comme transcendances-transcendées. Si le mot « nous » ne doit pas être un simple *flatus vocis*, il dénote un concept subsumant une infinie variété d'expériences possibles. Et ces expériences paraissent *a priori* en contradiction avec l'épreuve de mon être-objet pour autrui ou avec l'expérience de l'être-objet d'autrui pour moi. Dans le « nous » sujet, personne n'est objet. Le *nous* enveloppe une pluralité de subjectivités qui se reconnaissent les unes les autres comme subjectivités. Toutefois, cette reconnais-

1. Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici.

sance ne fait pas l'objet d'une thèse explicite : ce qui est posé explicitement, c'est une action commune ou l'objet d'une perception commune. « Nous » résistons, « nous » montons à l'assaut, « nous » condamnons le coupable, « nous » regardons tel ou tel spectacle. Ainsi, la reconnaissance des subjectivités est analogue à celle de la conscience non-thétique par elle-même : mieux, elle doit être opérée *latéralement* par une conscience non-thétique dont l'objet thétique est tel ou tel spectacle du monde. La meilleure exemplification du *nous* peut nous être fournie par le spectateur d'une représentation théâtrale, dont la conscience s'épuise à saisir le spectacle imaginaire, à prévoir les événements par des schèmes anticipateurs, à poser des êtres imaginaires comme le héros, le traître, la captive, etc., et qui pourtant, dans le surgissement même qui le fait conscience *du* spectacle, se constitue non-thétiquement comme conscience (d') être *co-spectateur* du spectacle. Chacun connaît, en effet, cette gêne inavouée qui nous étreint dans une salle à demi vide ou, au contraire, cet enthousiasme qui se déchaîne et se renforce dans une salle pleine et enthousiaste. Il est certain, par ailleurs, que l'expérience du nous-sujet peut se manifester en n'importe quelle circonstance. Je suis à la terrasse d'un café : j'observe les autres consommateurs et je me sais observé. Nous demeurons ici dans le cas le plus banal du conflit avec autrui (l'être-objet de l'autre pour moi, mon être-objet pour l'autre). Mais voici que, tout à coup, un incident quelconque des rues vient à se produire : une collision légère, par exemple, entre un triporteur et un taxi. Aussitôt, dans l'instant même où je deviens spectateur de l'incident, je m'éprouve non-thétiquement comme engagé dans un *nous*. Les rivalités, les légers conflits antérieurs ont disparu et les consciences qui fournissent la matière du *nous* sont précisément celles de tous les consommateurs : *nous* regardons l'événement, *nous* prenons parti. C'est cet unanimisme qu'un Romains a voulu décrire dans *La Vie unanime* ou dans *Le Vin blanc de La Villette*. Nous voilà revenu au *Mitsein* de Heidegger. Etait-ce donc la peine de le critiquer plus haut [1] ?

Nous ferons seulement remarquer ici que nous n'avons pas songé à mettre en doute *l'expérience* du *nous*. Nous nous sommes borné à montrer que cette expérience ne pouvait être le fondement de notre conscience d'autrui. Il est clair, en effet, qu'elle ne saurait constituer une structure ontologique de la réalité-humaine : nous avons prouvé que l'existence du pour-soi au milieu des autres était à l'origine un fait métaphysique et contingent. En outre, il est clair que le *nous* n'est pas une conscience intersubjective, ni un être neuf qui dépasse et englobe ses parties comme un tout synthétique, à la manière de la conscience collective des sociologues. Le *nous* est éprouvé par une conscience particulière ; il n'est pas nécessaire que *tous* les consommateurs de la

1. Troisième partie, chap. I

terrasse soient conscients d'être *nous* pour que je m'éprouve comme étant engagé dans un *nous* avec eux. On connaît ce schème banal de dialogue : « *Nous* sommes très mécontents. » « Mais non, mon cher, parlez pour vous. » Cela implique qu'il y ait des consciences aberrantes du *nous* — qui n'en soient pas moins, comme telles, des consciences parfaitement normales. S'il en est ainsi, il est nécessaire, pour qu'une conscience prenne conscience d'être engagée dans un *nous*, que les autres consciences qui entrent en communauté avec elle lui aient été données d'abord de quelque autre manière ; c'est-à-dire à titre de transcendance-transcendante, ou de transcendance-transcendée. Le *nous* est une certaine expérience particulière qui se produit, dans des cas spéciaux, sur le fondement de l'être-pour-l'autre en général. *L'être-pour*-l'autre précède et fonde *l'être-avec*-l'autre.

En outre, le philosophe qui veut étudier le *nous* doit prendre ses précautions et savoir de quoi il parle. Il n'y a pas seulement, en effet, un nous-sujet : la grammaire nous apprend qu'il y a aussi un nous-complément, c'est-à-dire un nous-objet. Or, d'après tout ce qui a été dit jusqu'ici, il est facile de comprendre que le *nous* de « Nous les regardons » ne saurait être sur le même plan ontologique que le *nous* de « ils nous regardent ». Il ne saurait s'agir ici de subjectivités *qua* subjectivités. Dans la phrase : « Ils *me* regardent », je veux indiquer que je m'éprouve comme objet pour autrui, comme Moi aliéné, comme transcendance-transcendée. Si la phrase « Ils nous regardent » doit indiquer une expérience réelle, il faut que dans cette expérience j'éprouve que je suis engagé avec d'autres dans une communauté de transcendances-transcendées de « Moi » aliénés. Le *nous* ici renvoie à une expérience d'*êtres-objets en commun*. Ainsi y a-t-il deux formes radicalement différentes de l'expérience du *nous* et les deux formes correspondent exactement à l'être-regardant et à l'être-regardé qui constituent les relations fondamentales du pour-soi avec l'autre. Ce sont ces deux formes du *nous* qu'il convient d'étudier à présent.

A) Le « *nous* »-*objet*.

Nous commencerons par examiner la seconde de ces expériences : il est plus facile en effet d'en saisir la signification et elle nous servira peut-être de voie d'accès pour l'étude de l'autre. Il faut remarquer d'abord que le nous-objet nous précipite dans le monde ; nous l'éprouvons par la honte comme une aliénation communautaire. C'est ce que marque cet épisode significatif où des galériens suffoquent de colère et de honte parce qu'une belle femme parée vient visiter leur navire, voit leurs haillons, leur labeur et leur misère. Il s'agit bien ici d'une honte commune et d'une aliénation commune. Comment donc

est-il possible de s'éprouver en communauté avec d'autres comme objets? Il faut, pour le savoir, revenir aux caractères fondamentaux de notre être-pour-l'autre.

Nous avons jusqu'ici envisagé le cas simple où je suis seul en face de l'autre seul. En ce cas je le regarde ou il me regarde, je cherche à transcender sa transcendance ou j'éprouve la mienne comme transcendée et je sens mes possibilités comme mortes-possibilités. Nous formons un *couple* et nous sommes en *situation* l'un par rapport à l'autre. Mais cette situation n'a d'existence objective que pour l'un ou pour l'autre. Il n'y a, en effet, pas *d'envers* de notre relation réciproque. Seulement nous n'avons pas tenu compte, dans notre description, du fait que ma relation avec l'autre paraît sur le fond infini de *ma* relation et de *sa* relation à *tous les autres*. C'est-à-dire à la quasi-totalité des consciences. De ce seul fait ma relation avec *cet* autre, que j'éprouvais tout à l'heure comme fondement de mon être-pour-autrui, ou la relation de l'autre avec moi peuvent à chaque instant, et selon les motifs qui interviennent, être éprouvées comme *objets pour les autres*. C'est ce qui se manifestera clairement dans le cas de l'apparition d'un *tiers*. Supposons, par exemple, que l'autre me regarde. Dans cet instant, je m'éprouve comme entièrement *aliéné* et je m'assume comme tel. Survient le tiers. S'il me regarde, je Les éprouve communautairement comme « Eux » (eux-sujets) à travers mon aliénation. Cet « eux » tend, nous le savons, vers l'*on*. Il ne change rien au fait que je suis regardé, il ne renforce pas — ou à peine — mon aliénation originelle. Mais si le tiers regarde l'autre qui me regarde, le problème est plus complexe. Je puis en effet saisir le tiers *non directement* mais sur l'autre qui devient autre-regardé (par le tiers). Ainsi la transcendance tierce transcende la transcendance qui me transcende et, par là, contribue à la désarmer. Il se constitue ici un état métastable qui se décomposera bientôt, soit que je m'allie au tiers pour regarder l'autre qui se transforme alors en *notre* objet — et ici je fais une expérience du nous-sujet dont nous parlerons plus loin — soit que je regarde le tiers et qu'ainsi je transcende cette tierce transcendance qui transcende l'autre. En ce cas le tiers devient objet dans mon univers, ses possibilités sont mortes-possibilités, il ne saurait me délivrer de l'autre. Pourtant il regarde l'autre qui me regarde. Il s'ensuit une situation que nous nommerons indéterminée et non conclusive, puisque je suis objet pour l'autre, qui est objet pour le tiers, qui est objet pour moi. La liberté seule, en appuyant sur l'un ou l'autre de ces rapports, peut donner une structure à cette situation.

Mais il se peut aussi que le tiers regarde l'autre *que je regarde*. En ce cas, je puis les regarder tous deux et, ainsi, désarmer le regard du tiers. Le tiers et l'autre m'apparaîtront alors comme Eux-objets. Je puis aussi saisir sur l'autre le regard du tiers, dans la mesure où, sans voir le tiers, je saisis sur les conduites de l'autre qu'il se sait regardé.

Dans ce cas *j'éprouve sur l'autre et à propos de l'autre* la transcendance-transcendante du tiers. Je l'éprouve comme une aliénation radicale et absolue de l'autre. Il s'enfuit de mon monde ; il ne m'appartient plus, il est objet pour une autre transcendance. Il ne perd donc pas son caractère d'objet mais il devient ambigu ; il m'échappe non par sa transcendance propre mais par la transcendance du tiers. Quoi que je puisse saisir sur lui et de lui, à présent, il est toujours *autre* ; autant de fois autre qu'il y a d'autres pour le percevoir et le penser. Pour me ré-approprier l'autre, il faut que je regarde le tiers et que je lui confère l'objectité. Cela n'est pas toujours possible, d'une part, et, d'autre part, le tiers lui-même peut être regardé par d'autres tiers, c'est-à-dire être indéfiniment autre que je ne le vois. Il en résulte une inconsistance originelle de l'autre-objet et une course à l'infini du pour-soi qui cherche à se ré-approprier cette objectité. C'est la raison, nous l'avons vu, qui fait que les amants s'isolent. Je peux m'éprouver comme regardé par le tiers pendant que je regarde l'autre. En ce cas j'éprouve mon aliénation non-positionnellement dans le temps même où je pose l'aliénation de l'autre. Mes possibilités d'utiliser l'autre comme instrument, je les éprouve comme mortes-possibilités et ma transcendance qui s'apprête à transcender l'autre vers mes fins propres retombe en transcendance-transcendée. Je lâche prise. L'autre n'en devient pas pour cela sujet, mais je ne me sens plus qualifié pour l'objectité. Il devient un *neutre* ; quelque chose qui est purement et simplement là et dont je ne fais rien. Ce sera le cas par exemple, si l'on me surprend en train de battre et d'humilier un faible. L'apparition du tiers me « décroche » ; le faible n'est plus ni « à battre » ni « à humilier », il n'est plus rien qu'existence pure, plus rien, même plus « un faible » ; ou, s'il le redevient, ce sera par le truchement du tiers, *j'apprendrai du tiers que c'était* un faible (« Tu n'as pas honte, tu t'acharnes sur un faible, etc. »), la qualité de faible lui sera conférée à mes yeux par le tiers ; elle ne fera plus partie de *mon* monde mais d'un univers où je suis avec le faible pour le tiers.

Ceci nous amène enfin au cas qui nous occupe : je suis engagé dans un conflit avec l'autre. Le tiers survient et nous embrasse l'un et l'autre de son regard. J'éprouve corrélativement mon aliénation et mon objectité. Je suis dehors, pour autrui, comme objet au milieu d'un monde qui n'est pas « le mien ». Mais l'autre, que je regardais ou qui me regardait, subit la même modification et je découvre cette modification de l'autre en simultanéité avec celle que j'éprouve. L'autre est objet au milieu du monde du tiers. Cette objectité n'est d'ailleurs pas une simple modification de son être qui serait *parallèle* à celle que je subis mais les deux objectités viennent à moi et à l'autre dans une modification globale de la *situation* où je suis et où l'autre se trouve. Il y avait, avant le regard du tiers, une situation circonscrite

par les possibilités de l'autre et où j'étais à titre d'instrument et une situation inverse circonscrite par mes propres possibilités et qui comprenait l'autre. Chacune de ces situations était la mort de l'autre et nous ne pouvions saisir l'une qu'en objectivant l'autre. A l'apparition du tiers j'éprouve, d'un même coup, que mes possibilités sont aliénées et, du même coup, je découvre que les possibilités de l'autre sont mortes-possibilités. La situation ne disparaît pas pour autant, mais elle fuit hors de mon monde et du monde de l'autre, elle se constitue au milieu d'un tiers monde en forme objective : en ce tiers monde elle est vue, jugée, transcendée, utilisée mais du coup il se fait un nivellement des deux situations inverses, il n'y a plus de structure de priorité qui aille de moi à l'autre ou, inversement, de l'autre à moi, puisque nos possibilités sont pareillement *pour le tiers* mortes-possibilités. Cela signifie que j'éprouve soudain l'existence, dans le monde du tiers, d'une situation-forme objective où, l'autre et moi, nous figurons à titre de structures *équivalentes* et *solidaires*. Le conflit ne surgit pas, dans cette situation objective, du libre surgissement de nos transcendances mais il est constaté et transcendé par le tiers comme un donné de fait qui nous définit et nous retient l'un avec l'autre. La possibilité que l'autre a de me frapper et celle que j'ai de me défendre, loin d'être exclusives l'une de l'autre, se complètent et s'entraînent, s'impliquent l'une l'autre pour le tiers à titre de mortes-possibilités et c'est précisément ce que j'éprouve à titre non-thétique et sans en avoir de *connaissance*. Ainsi ce que j'éprouve c'est un être-dehors où je suis organisé avec l'autre en un tout indissoluble et objectif, un tout où je ne me *distingue plus* originellement de l'autre mais que je concours, solidairement avec l'autre, à constituer. Et dans la mesure où j'assume par principe mon être-dehors pour le tiers, je dois assumer pareillement l'être-dehors de l'autre ; ce que j'assume, c'est la communauté d'équivalence par quoi j'existe engagé dans une forme que je concours comme l'autre à constituer. En un mot, je m'assume comme engagé *dehors* en l'autre et j'assume l'autre comme engagé *dehors* en moi. Et c'est cette assomption fondamentale de cet engagement que je porte devant moi sans le saisir, c'est cette reconnaissance libre de ma responsabilité en tant qu'elle inclut la responsabilité de l'autre qui est l'épreuve du *nous*-objet. Ainsi le nous-objet n'est jamais *connu*, au sens où une réflexion nous livre la connaissance de notre Moi par exemple ; il n'est jamais *senti*, au sens où un sentiment nous révèle un objet concret tel que l'antipathique, le haïssable, le troublant, etc. Il n'est pas non plus simplement *éprouvé*, car ce qui est éprouvé c'est la pure situation de solidarité avec l'autre. Le nous-objet ne se découvre que par l'assomption que je fais de cette situation, c'est-à-dire par la nécessité où je suis, au sein de ma liberté assumante, d'assumer *aussi* l'autre, à cause de la réciprocité interne de la situation. Ainsi puis-je dire « Je me bats contre l'autre », en

l'absence du tiers. Mais dès qu'il paraît, les possibilités de l'autre et les miennes propres s'étant nivelées en mortes-possibilités, le rapport devient réciproque et je suis contraint d'éprouver que « nous nous battons ». En effet la formule : « Je le bats *et* il me bat » serait nettement insuffisante : en fait je le bats parce qu'il me bat et réciproquement ; le projet du combat a germé dans son esprit comme dans le mien et, pour le tiers, il s'unifie en *un seul* projet, commun à cet *eux-objet* qu'il embrasse par son regard et qui constitue même la synthèse unificatrice de cet « eux ». C'est donc en tant qu'appréhendé par le tiers comme partie intégrante du « eux » que je dois m'assumer. Et ce « eux » assumé par une subjectivité comme son sens-pour-autrui devient le *nous*. La conscience réflexive ne saurait saisir ce *nous*. Son apparition coïncide au contraire avec l'effondrement du *nous* ; le pour-soi se dégage et pose son ipséité contre *les autres*. Il faut concevoir en effet qu'originellement l'appartenance au nous-objet est sentie comme une aliénation plus radicale encore du pour-soi puisque celui-ci n'est plus seulement contraint d'assumer ce qu'il est pour autrui mais encore une totalité qu'il n'est pas, quoiqu'il en fasse partie intégrante. En ce sens le *nous* est brusque épreuve de la condition humaine comme engagée parmi les autres en tant qu'elle est *un fait* objectivement constaté. Le nous-objet bien qu'éprouvé à l'occasion d'une solidarité concrète et centré sur cette solidarité (je serai honteux très précisément parce que *nous* avons été surpris en train de *nous* battre) a une signification qui dépasse la circonstance particulière où il est éprouvé et qui vise à englober mon appartenance comme objet à la totalité humaine (moins la conscience pure du tiers) saisie également comme objet. Il correspond donc à une expérience d'humiliation et d'impuissance : celui qui s'éprouve comme constituant un *nous* avec les autres hommes se sent englué parmi une infinité d'existences étrangères, il est aliéné radicalement et sans recours.

Certaines situations paraissent plus propres que d'autres à susciter l'épreuve du *nous*. En particulier, le travail en commun : lorsque plusieurs personnes s'éprouvent comme appréhendées par le tiers pendant qu'elles œuvrent solidairement un même objet, le sens même de l'objet manufacturé renvoie à la collectivité œuvrante comme à un *nous*. Le geste que je fais et qui est appelé par le montage à réaliser n'a de sens que s'il est précédé par tel geste de mon voisin et suivi par tel autre de tel autre travailleur. Il s'ensuit une forme de « nous » plus facilement accessible puisque c'est l'exigence de l'objet lui-même et ses potentialités comme son coefficient d'adversité qui renvoient au nous-objet des travailleurs. Nous nous éprouvons donc comme appréhendés à titre de nous *à travers* un objet matériel « à créer ». La matérialité met son sceau sur notre communauté solidaire et *nous* nous apparaissons comme une disposition instrumentale et technique

de moyens dont chacun a sa place assignée par une fin. Mais si quelques situations paraissent ainsi empiriquement plus favorables au surgissement du *nous*, il ne faut pas perdre de vue que *toute* situation humaine, étant engagement au milieu des autres, est éprouvée comme *nous* dès que le tiers apparaît. Si je marche dans la rue, derrière cet homme que je ne vois que de dos, j'ai avec lui le minimum de relations techniques et pratiques que l'on puisse concevoir. Pourtant, il suffit qu'un tiers *me* regarde, regarde la chaussée, *le* regarde pour que je sois lié à lui par la solidarité du *nous :* nous arpentons l'un derrière l'autre la rue Blomet, par un matin de juillet. Il y a toujours un point de vue duquel des pour-soi divers peuvent être unis par un regard dans le *nous*. Réciproquement, de même que le regard n'est que la manifestation concrète du fait originel de mon existence pour l'autre, de même donc que je m'éprouve existant pour l'autre en dehors de toute apparition singulière d'un regard, de même il n'est pas nécessaire qu'un regard concret nous fige et nous transperce pour que nous puissions nous éprouver comme intégrés dehors à un *nous*. Il suffit que la totalité-détotalisée « humanité » existe pour qu'une pluralité quelconque d'individus s'éprouve comme *nous* par rapport à tout ou partie du reste des hommes, que ces hommes soient présents « en chair et en os », ou qu'ils soient réels mais *absents*. Ainsi puis-je toujours me saisir, en présence ou en l'absence de tiers, comme pure ipséité ou comme intégré à un *nous*. Ceci nous amène à quelques « nous » spéciaux, en particulier à celui qu'on nomme « conscience de classe ». La conscience de classe est, évidemment, l'assomption d'un *nous* particulier, à l'occasion d'une situation collective plus nettement structurée qu'à l'ordinaire. Il nous importe peu de définir ici cette situation ; ce qui nous intéressera seulement, c'est la nature du *nous* de l'assomption. Si une société, de par sa structure économique ou politique, se divise en classes opprimées et en classes opprimantes, la situation des classes opprimantes offre aux classes opprimées l'image d'un tiers perpétuel qui les considère et les transcende par sa liberté. Ce n'est aucunement la dureté du travail, la bassesse du niveau de vie ou les souffrances endurées qui constitueront la collectivité opprimée en classe ; la solidarité du travail, en effet, pourrait — nous le verrons dans le paragraphe suivant — constituer en « nous-sujet » la collectivité laborieuse, en tant que celle-ci — quel que soit d'ailleurs le coefficient d'adversité des *choses* — s'éprouve comme transcendant les objets intra-mondains vers ses fins propres ; le niveau de vie est chose toute relative et qui sera différemment appréciée selon les circonstances (il pourra être *subi* ou *accepté* ou revendiqué au nom d'un idéal commun) ; les souffrances endurées, si on les considère en elles-mêmes, ont plutôt pour effet d'isoler les personnes qui souffrent que de les réunir, elles sont, en général, sources de conflit. Enfin, la

comparaison pure et simple que les membres de la collectivité opprimée peuvent faire entre la dureté de leur condition et les privilèges dont jouissent les classes opprimantes ne saurait, en aucun cas, suffire à constituer une conscience de classe ; tout au plus provoquera-t-elle des jalousies individuelles ou des désespoirs particuliers ; elle n'a pas la possibilité d'unifier et de faire assumer par chacun l'unification. Mais l'ensemble de ces caractères, en tant qu'il constitue la *condition* de la classe opprimée, n'est pas simplement subi ou accepté. Il serait également erroné, pourtant, de dire que, à l'origine, il est saisi par la classe opprimée comme *imposé* par la classe opprimante ; il faut longtemps, au contraire, pour construire et pour répandre une *théorie* de l'oppression. Et cette théorie n'aura qu'une valeur *explicative*. Le fait premier, c'est que le membre de la collectivité opprimée qui, en tant que simple personne, est engagé dans des conflits fondamentaux avec d'autres membres de cette collectivité (amour, haine, rivalité d'intérêts, etc.) saisit sa condition et celle des autres membres de cette collectivité comme regardée et pensée par des consciences qui lui échappent. Le « maître », le « seigneur féodal », le « bourgeois » ou le « capitaliste » apparaissent, non seulement comme des puissants qui commandent, mais, encore et avant tout, comme les *tiers*, c'est-à-dire ceux qui sont en dehors de la communauté opprimée et *pour qui* cette communauté existe. C'est donc *pour eux* et *dans leur liberté* que la réalité de la classe opprimée va exister. Ils la font naître par leur regard. C'est à eux et par eux que se découvre l'identité de ma condition et de celle des autres opprimés ; c'est pour eux que j'existe en situation organisée avec d'autres et que mes possibles comme mortes-possibilités sont rigoureusement équivalents aux possibles des autres ; c'est pour eux que je suis *un* ouvrier et c'est par et dans leur révélation comme autrui-regard que je m'éprouve comme un parmi d'autres. Cela signifie que je découvre le *nous* où je suis intégré ou « la classe » *dehors*, dans le regard du tiers et c'est cette aliénation collective que j'assume en disant « nous ». De ce point de vue, les privilèges du tiers et « nos » charges, « nos » misères n'ont d'abord qu'une valeur de *signification* ; ils signifient l'indépendance du tiers par rapport à nous ; ils nous présentent plus nettement notre aliénation ; comme ils n'en sont pas moins *endurés*, comme, en particulier, notre labeur, notre fatigue n'en sont pas moins *soufferts*, c'est à travers cette souffrance subie que j'éprouve mon être-regardé-comme-chose-engagée-dans-une-totalité-des-choses. C'est à partir de ma souffrance, de ma misère que je suis collectivement saisi avec les autres par le tiers, c'est-à-dire à partir de l'adversité du monde, à partir de la facticité de ma condition. Sans le tiers, quelle que soit l'adversité du monde, je me saisirais comme transcendance triomphante ; avec l'apparition du tiers, *je nous* éprouve comme saisis à partir des choses et comme

choses vaincues par le monde. Ainsi, la classe opprimée trouve son unité de classe dans la connaissance que la classe opprimante prend d'elle et l'apparition chez l'opprimé de la conscience de classe correspond à l'assomption dans la honte d'un nous-objet. Nous verrons, dans le paragraphe suivant, ce que peut être la « conscience de classe » pour un membre de la classe opprimante. Ce qui nous importe ici, en tout cas et ce que montre assez l'exemple que nous venons de choisir, c'est que l'épreuve du nous-objet suppose celle de l'être-pour-autrui dont elle n'est qu'une modalité plus complexe. Elle rentre donc, à titre de cas particulier, dans le cadre de nos descriptions précédentes. Elle renferme d'ailleurs en elle-même une puissance de désagrégation, puisqu'elle s'éprouve par la honte et que le *nous* s'effondre dès que le pour-soi revendique son ipséité en face du tiers et le regarde à son tour. Cette revendication individuelle de l'ipséité n'est d'ailleurs qu'une des façons possibles de supprimer le nous-objet. L'assomption du *nous,* dans certains cas fortement structurés, tels, par exemple, que la conscience de classe, implique le projet non plus de se délivrer du *nous* par une reprise individuelle d'ipséité, mais de délivrer le *nous* tout entier par l'objectité en le transformant en nous-sujet. Il s'agit, au fond, d'une variété du projet déjà décrit de transformer le regardant en regardé ; c'est le passage ordinaire d'une des deux grandes attitudes fondamentales du pour-autrui à l'autre. La classe opprimée ne peut, en effet, s'affirmer comme nous-sujet que par rapport à la classe opprimante et aux dépens de celle-ci, c'est-à-dire en la transformant en « eux-objets » à son tour. Simplement la *personne*, engagée objectivement dans la classe, vise à entraîner la classe tout entière dans et par son projet de retournement. En ce sens, l'épreuve du nous-objet renvoie à celle du nous-sujet, comme l'épreuve de mon être-objet-pour-l'autre me renvoie à l'expérience de l'être-objet-d'autrui-pour-moi. Pareillement, nous trouverons dans ce qu'on nomme la « psychologie des foules » des engouements collectifs (boulangisme, etc.) qui sont une forme particulière d'amour : la personne qui dit « nous » reprend alors, au sein de la foule, le projet originel d'amour, mais ce n'est plus à son propre compte ; elle demande au tiers de sauver la collectivité entière dans son objectité même, en y sacrifiant sa liberté. Ici comme plus haut, l'amour déçu conduit au masochisme. C'est ce qu'on voit dans le cas où la collectivité se rue dans la servitude et exige d'être traitée en objet. Il s'agit, là encore, des multiples projets individuels des hommes dans la foule : la foule a été constituée *comme foule* par le regard du chef ou de l'orateur ; son unité est une unité-objet que chacun de ses membres lit dans le regard du tiers qui la domine, et chacun fait alors le projet de se perdre dans cette objectité, de renoncer entièrement à son ipséité afin de n'être plus qu'un instrument aux mains du chef. Mais cet instrument où il veut se fondre, ce

n'est plus son pur et simple pour-autrui personnel, c'est la totalité-objective-foule. La matérialité monstrueuse de la foule et sa réalité profonde (bien que seulement éprouvées) sont fascinantes pour chacun de ses membres ; chacun exige d'être noyé dans la foule-instrument par le regard du chef[1].

En ces différents cas, nous avons toujours vu le nous-objet se constituer à partir d'une situation concrète où se trouvait plongée une partie de la totalité-détotalisée « humanité » à l'exclusion de l'autre. Nous ne sommes *nous* qu'aux yeux des autres, et c'est à partir du regard des autres que nous nous assumons comme *nous*. Mais ceci implique qu'il puisse exister un projet abstrait et irréalisable du pour-soi vers une totalisation absolue de lui-même et de *tous* les autres. Cet effort de récupération de la totalité humaine ne peut avoir lieu sans poser l'existence d'un tiers, distinct par principe de l'humanité et aux yeux de qui elle est tout entière objet. Ce tiers, irréalisable, est simplement l'objet du concept-limite d'altérité. C'est ce qui est tiers par rapport à tous les groupements possibles, ce qui, en aucun cas, ne peut entrer en communauté avec un groupement humain quelconque, le tiers par rapport auquel aucun autre ne peut se constituer comme tiers ; ce concept ne fait qu'un avec celui de l'être-regardant qui ne peut jamais être regardé, c'est-à-dire avec l'idée de Dieu. Mais Dieu se caractérisant comme absence radicale, l'effort pour réaliser l'humanité comme *nôtre* est sans cesse renouvelé et aboutit sans cesse à un échec. Ainsi le « nous » humaniste — en tant que nous-objet — se propose-t-il à chaque conscience individuelle comme un idéal impossible à atteindre, encore que chacun garde l'illusion de pouvoir y parvenir en élargissant progressivement le cercle des communautés auxquelles il appartient ; ce « nous » humaniste demeure un concept vide, une pure indication d'une extension possible de l'usage ordinaire du *nous*. Chaque fois que nous utilisons le *nous* en ce sens (pour désigner l'humanité souffrante, l'humanité pécheresse, pour déterminer un sens objectif de l'Histoire, en considérant l'homme comme un objet qui développe ses potentialités), nous nous bornons à indiquer une certaine épreuve concrète à subir *en présence* du tiers absolu, c'est-à-dire de Dieu. Ainsi le concept-limite d'humanité (comme la totalité du nous-objet) et le concept-limite de Dieu s'impliquent l'un l'autre et sont corrélatifs.

1. Cf. les nombreux cas de refus d'ipséité. Le pour soi *refuse d'émerger dans l'angoisse hors du* nous.

B) *Le nous-sujet.*

C'est le monde qui nous annonce notre appartenance à une communauté-sujet, en particulier l'existence dans le monde d'objets manufacturés. Ces objets ont été œuvrés par des hommes pour des eux-sujets, c'est-à-dire pour une transcendance non individualisée et non dénombrée qui coïncide avec le regard indifférencié que nous appelions plus haut le « on », car le travailleur — servile ou non — travaille en présence d'une transcendance indifférenciée et absente, dont il se borne à esquisser en creux sur l'objet travaillé les libres possibilités. En ce sens, le travailleur, quel qu'il soit, éprouve dans le travail son être-instrument pour l'autre ; le travail, quand il n'est pas strictement destiné aux fins propres du travailleur, est un mode d'aliénation. La transcendance aliénante est ici le consommateur, c'est-à-dire le « on » dont le travailleur se borne à prévoir les projets. Lors donc que j'emploie un objet manufacturé, je rencontre sur lui l'esquisse de ma propre transcendance ; il m'indique le geste à faire, je dois tourner, pousser, tirer ou appuyer. Il s'agit d'ailleurs d'un impératif hypothétique ; il me renvoie à une fin qui est également du monde : *si* je veux m'asseoir, *si* je veux ouvrir la boîte, etc. Et cette fin, elle-même, a été prévue, dans la constitution de l'objet, comme fin posée par une transcendance quelconque. Elle appartient à présent à l'objet comme sa potentialité la plus propre. Ainsi est-il vrai que l'objet manufacturé m'annonce comme « on » à moi-même, c'est-à-dire me renvoie l'image de ma transcendance comme celle d'une transcendance quelconque. Et si je laisse canaliser mes possibilités par l'ustensile ainsi constitué, je m'éprouve moi-même comme transcendance quelconque : pour aller de la station de métro « Trocadéro » à « Sèvres-Babylone » « on » change à « La Motte-Picquet ». Ce changement est prévu, indiqué sur les plans, etc. ; si je change de ligne à La Motte-Picquet, je suis le « on » qui change. Certes, je me différencie de chaque usager du métro tant par le surgissement individuel de mon être que par les fins lointaines que je poursuis. Mais ces fins dernières sont seulement à l'horizon de mon acte. Mes fins prochaines sont les fins du « on », et je me saisis comme interchangeable avec un quelconque de mes voisins. En ce sens, nous perdons notre individualité réelle, car le projet que nous sommes, c'est précisément le projet que sont les autres. En ce couloir de métropolitain, il n'y a qu'un seul et même projet, inscrit depuis longtemps dans la matière, et où vient se couler une transcendance vivante et indifférenciée. Dans la mesure où je me réalise dans la solitude comme transcendance quelconque, je n'ai que l'expérience de l'être-indifférencié (si, seul dans ma chambre, j'ouvre une boîte de conserves avec l'ouvre-boîte convenable) ; mais si cette transcendance

indifférenciée projette ses projets quelconques en liaison avec d'autres transcendances éprouvées comme présences réelles et pareillement absorbées dans des projets quelconques identiques à mes projets, alors je réalise mon projet comme un entre mille projets identiques projetés par une même transcendance indifférenciée, alors j'ai l'expérience d'une transcendance commune et dirigée vers un but unique, dont je ne suis qu'une particularisation éphémère ; je m'insère dans le grand courant humain qui, inlassablement et depuis qu'il existe un métro, ruisselle dans les couloirs de la station « La Motte-Picquet-Grenelle ». Mais il faut noter : 1° que cette expérience est d'ordre psychologique et non ontologique. Elle ne correspond nullement à une unification réelle des pour-soi considérés. Elle ne vient pas non plus d'une épreuve immédiate de leur transcendance en tant que telle (comme dans l'être-regardé) mais elle est motivée, bien plutôt, par la double appréhension objectivante de l'objet transcendé en commun et des corps qui entourent le mien. En particulier, le fait que je sois engagé avec les autres dans un rythme commun que je contribue à faire naître est un motif particulièrement sollicitant pour que je me saisisse comme engagé dans un nous-sujet. C'est le sens de la marche cadencée des soldats, c'est le sens aussi du travail rythmé des équipes. Il faut remarquer, en effet, que, dans ce cas, le rythme émane librement de moi ; c'est un projet que je réalise par ma transcendance ; il synthétise un futur avec un présent et un passé, dans une perspective de répétition régulière ; c'est moi qui produis ce rythme ; mais en même temps il se fond avec le rythme général de travail ou de marche de la communauté concrète qui m'entoure ; il ne prend son sens que par elle ; c'est ce que j'éprouve, par exemple, lorsque le rythme que j'adopte est « à contre-temps ». Pourtant l'enveloppement de mon rythme par le rythme des autres est appréhendé « latéralement » ; je n'utilise pas comme instrument le rythme collectif, je ne le contemple pas non plus — au sens où je contemplerais, par exemple, des danseurs sur une scène —, il m'entoure et m'emporte sans être *objet* pour moi ; je ne le transcende pas vers mes possibilités propres, mais je coule ma transcendance dans sa transcendance et ma fin propre — exécuter tel travail, parvenir en tel lieu — est une fin du « on » qui ne se distingue pas de la fin propre de la collectivité. Ainsi le rythme que je fais naître naît en liaison avec moi et latéralement comme rythme collectif ; il est *mon* rythme dans la mesure où il est leur rythme et réciproquement. C'est là précisément le motif de l'expérience de nous-sujet : il est finalement *notre rythme*. Mais cela ne peut être, on le voit, que si, préalablement, par l'acceptation d'une fin commune et d'instruments communs, je me constitue comme transcendance indifférenciée en rejetant mes fins personnelles au delà des fins collectives présentement poursuivies. Ainsi, au lieu que dans l'épreuve de l'être-pour-

autrui, le surgissement d'une dimension d'être concrète et réelle est la condition de l'épreuve même, l'expérience du nous-sujet est un pur événement psychologique et subjectif en une conscience singulière, qui correspond à une modification intime de la structure de cette conscience mais qui n'apparaît pas sur le fondement d'une relation ontologique concrète avec les autres et qui ne réalise aucun « *Mitsein* ». Il s'agit seulement d'une manière de me sentir au milieu des autres. Et, sans doute, cette expérience pourra être recherchée comme symbole d'une unité absolue et métaphysique de toutes les transcendances; il semble, en effet, qu'elle supprime le conflit originel des transcendances en les faisant converger vers le monde ; en ce sens, le nous-sujet idéal serait le *nous* d'une humanité qui se rendrait maîtresse de la terre. Mais l'expérience du *nous* demeure sur le terrain de la psychologie individuelle et reste un simple symbole de l'unité souhaitable des transcendances ; elle n'est nullement, en effet, appréhension latérale et réelle des subjectivités en tant que telles par une subjectivité singulière; les subjectivités demeurent hors d'atteinte et radicalement séparées. Mais ce sont les choses et les corps, ce sont les canalisations matérielles de ma transcendance qui me disposent à la saisir comme prolongée et appuyée par les autres transcendances, sans que je sorte de moi ni que les autres sortent d'eux ; j'apprends que je fais partie d'un *nous* par le monde. C'est pourquoi mon expérience du nous-sujet n'implique nullement une expérience semblable et corrélative chez les autres; c'est pourquoi aussi elle est si instable car elle suppose des organisations particulières au milieu du monde et disparaît avec ces organisations. A vrai dire, il y a, dans le monde, une foule de formations qui m'indiquent comme *quelconque* ; d'abord tous les ustensiles, depuis les outils proprement dits jusqu'aux immeubles, avec leurs ascenseurs, leurs conduites d'eau ou de gaz, leur électricité, en passant par les moyens de transport, les magasins, etc. Chaque devanture, chaque vitrine me renvoie mon image comme transcendance indifférenciée. En outre, les rapports professionnels et techniques des autres avec moi m'annoncent encore comme quelconque : pour le garçon de café, je suis *le* consommateur; pour le poinçonneur de tickets, je suis *l'*usager du métro. Enfin, l'incident des rues qui survient brusquement devant la terrasse du café où je suis assis m'indique encore comme spectateur anonyme et comme pur « regard qui *fait exister* cet incident comme un dehors ». C'est également l'anonymat du spectateur qu'indique la pièce de théâtre à laquelle j'assiste ou l'exposition de tableaux que je visite. Et, certes, je me fais quelconque lorsque j'essaie des chaussures ou que je débouche une bouteille ou que j'entre dans un ascenseur ou que je ris au théâtre. Mais l'épreuve de cette transcendance indifférenciée est un événement intime et contingent qui ne concerne que moi. Certaines circonstances particulières qui viennent

du monde peuvent y ajouter l'impression d'être *nous.* Mais il ne saurait s'agir en tout cas que d'une impression purement subjective et qui n'engage que moi.

2° L'expérience du nous-sujet ne saurait être première, elle ne peut constituer une attitude originelle envers les autres, puisqu'elle suppose, au contraire, pour se réaliser, une double reconnaissance préalable de l'existence d'autrui. Tout d'abord, en effet, l'objet manufacturé n'est tel que s'il renvoie à des producteurs qui l'ont fait et à des règles d'emploi qui ont été fixées par d'autres. En face d'une chose inanimée et non ouvrée, dont je fixe moi-même le mode d'emploi et à laquelle j'assigne moi-même un usage neuf (si, par exemple, j'utilise une pierre comme marteau), j'ai conscience non-thétique de ma *personne*, c'est-à-dire de mon ipséité, de mes fins propres et de ma libre inventivité. Les règles d'usage, les « modes d'emploi » des objets manufacturés, à la fois rigides et idéaux comme des *tabous*, me mettent par structure essentielle en présence de l'autre ; et c'est parce que l'autre me traite comme une transcendance indifférenciée que je peux me réaliser moi-même comme tel. Je n'en veux pour exemple que ces grands panneaux qui surmontent les portes d'une gare, d'une salle d'attente et où l'on a écrit les mots de « sortie » ou d'« entrée », ou encore ces doigts indicateurs sur les affiches, qui désignent un immeuble ou une direction. Il s'agit encore d'impératifs hypothétiques. Mais ici la formulation de l'impératif laisse clairement transparaître l'autre qui parle et qui s'adresse directement à moi. C'est bien *à moi* que la phrase imprimée est destinée, elle représente bien une communication immédiate de l'autre à moi : je suis *visé*. Mais si l'autre me vise, c'est en tant que je suis transcendance indifférenciée. Dès lors, si j'emprunte pour sortir l'issue désignée comme « sortie » je n'en use point dans la liberté absolue de mes projets *personnels* : je ne constitue pas un outil par *invention*, je ne dépasse pas la pure matérialité de la chose vers mes possibles ; mais entre l'objet et moi une transcendance humaine s'est déjà glissée, qui guide la mienne ; l'objet est déjà *humanisé*, il signifie le « règne humain ». La « sortie » — à la considérer comme pure ouverture qui donne sur la rue — est rigoureusement équivalente à l'entrée ; ce n'est pas son coefficient d'adversité ou son utilité visible qui la désigne comme sortie. Je ne me plie pas à l'objet lui-même, lorsque je l'utilise comme « sortie » : je m'accommode de l'ordre humain ; je *reconnais* par mon acte même l'existence de l'autre, j'établis un dialogue avec l'autre. Tout cela, Heidegger l'a fort bien dit. Mais la conclusion qu'il oublie d'en tirer c'est que, pour que l'objet apparaisse comme manufacturé, il faut que l'autre soit donné d'abord de quelque autre manière. Qui n'aurait pas déjà l'expérience de l'autre ne pourrait aucunement distinguer l'objet manufacturé de la pure matérialité d'une chose non ouvrée. Si même il devait l'utiliser

conformément au mode d'emploi prévu par le fabricant, il réinventerait ce mode d'emploi et réaliserait ainsi une libre appropriation d'une chose naturelle. Sortir par l'issue dénommée « sortie » sans avoir lu l'écriteau ou sans connaître la langue, c'est être comme le fou des Stoïciens qui dit « il fait jour » en plein jour, non par suite d'une constatation objective, mais en vertu des ressorts intérieurs de sa folie. Si donc l'objet manufacturé renvoie aux autres, et par là à ma transcendance indifférenciée, c'est parce que je connais déjà les autres. Ainsi l'expérience du nous-sujet se construit sur l'épreuve originelle d'autrui et ne saurait être qu'une expérience secondaire et subordonnée.

Mais en outre, nous l'avons vu, se saisir comme transcendance indifférenciée, c'est-à-dire, au fond, comme pure exemplification de « l'espèce humaine », ce n'est pas encore s'appréhender comme structure partielle d'un nous-sujet. Il faut, en effet, pour cela, se découvrir comme *quelconque* au sein d'un courant humain quelconque. Il faut donc être entouré par les autres. Nous avons vu aussi que les autres ne sont aucunement éprouvés comme sujets dans cette expérience, ni non plus saisis comme objets. Ils ne sont pas posés *du tout*. Certes, je pars de leur existence de fait dans le monde et de la perception de leurs actes, mais je ne saisis pas *positionnellement* leur facticité ou leurs gestes : j'ai une conscience latérale et non positionnelle de leurs corps comme corrélatifs de mon corps, de leurs actes comme s'épanouissant en liaison avec mes actes, de telle sorte que je ne puis déterminer si ce sont mes actes qui font naître leurs actes ou leurs actes qui font naître les miens. Il suffit de ces quelques remarques pour faire comprendre que l'expérience du *nous* ne peut me donner originellement à connaître comme autres les autres qui font partie du *nous*. Bien au contraire, il faut qu'il y ait d'abord quelque savoir de ce qu'est autrui pour qu'une expérience de mes relations avec autrui puisse être réalisée sous forme de « Mitsein ». Le *Mitsein* à lui seul serait *impossible* sans reconnaissance préalable de ce qu'est l'autre : je « suis avec... », soit ; mais avec *qui* ? En outre, si même cette expérience était ontologiquement première, on ne voit pas comment on pourrait passer, sans une modification radicale de cette expérience, d'une transcendance totalement indifférenciée à l'épreuve des personnes singulières. Si l'autre n'était donné par ailleurs, l'expérience du *nous*, en se brisant, ne donnerait naissance qu'à l'appréhension de purs objets-instruments dans le monde circonscrit par ma transcendance.

Ces quelques observations ne prétendent pas épuiser la question du *nous*. Elles visent seulement à indiquer que l'expérience du nous-sujet n'a aucune valeur de révélation métaphysique ; elle dépend étroitement des différentes formes du pour-autrui et n'est qu'un enrichissement empirique de certaines d'entre elles. C'est à cela,

évidemment, qu'il faut attribuer l'extrême instabilité de cette expérience. Elle vient et disparaît capricieusement, nous laissant en face d'autres-objets ou bien d'un « on » qui nous regarde. Elle apparaît comme un apaisement provisoire qui se constitue au sein du conflit même, non comme une solution définitive de ce conflit. Vainement souhaiterait-on un *nous* humain dans lequel la totalité intersubjective prendrait conscience d'elle-même comme subjectivité unifiée. Un semblable idéal ne saurait être qu'une rêverie produite par un passage à la limite et à l'absolu à partir d'expériences fragmentaires et strictement psychologiques. Cet idéal lui-même, d'ailleurs, implique la reconnaissance du conflit des transcendances comme état originel de l'être-pour-autrui. C'est ce qui explique un paradoxe apparent : l'unité de la classe opprimée provenant de ce qu'elle s'éprouve comme nous-objet en face d'un *on* indifférencié qui est le tiers ou la classe opprimante, on serait tenté de croire que, symétriquement, la classe opprimante se saisit comme nous-sujet en face de la classe opprimée. Or la faiblesse de la classe opprimante c'est que, bien que disposant d'appareils précis et rigoureux de coercition, elle est, en elle-même, profondément anarchique. Le « bourgeois » ne se définit pas seulement comme un certain *homo oeconomicus* disposant de pouvoir et de privilèges précis au sein d'une société d'un certain type : il se décrit de l'intérieur comme une conscience qui ne reconnaît pas son appartenance à une classe. Sa situation, en effet, ne lui permet pas de se saisir comme engagé dans un nous-objet en communauté avec les autres membres de la classe bourgeoise. Mais, d'autre part, la nature même du nous-sujet implique qu'il n'en fasse que des expériences fugaces et sans portée métaphysique. Le « bourgeois » nie communément qu'il y ait des classes, il attribue l'existence d'un prolétariat à l'action d'agitateurs, à des incidents fâcheux, à des injustices pouvant être réparées par des mesures de détail : il affirme l'existence d'une solidarité d'intérêts entre le capital et le travail; il oppose à la solidarité de classe une solidarité plus vaste, la solidarité nationale où l'ouvrier et le patron s'intègrent en un *Mitsein* qui supprime le conflit. Il ne s'agit pas là, comme on l'a trop souvent dit, de manœuvres ou d'un refus imbécile de voir la situation sous son vrai jour; mais le membre de la classe opprimante voit en face de lui, comme un ensemble objectif « eux-sujets », la totalité de la classe opprimée sans réaliser corrélativement sa communauté d'être avec les autres membres de la classe opprimante : les deux expériences ne sont aucunement complémentaires; il suffit, en effet, d'être seul en face d'une collectivité opprimée pour la saisir comme objet-instrument et pour se saisir soi-même comme négation-interne de cette collectivité, c'est-à-dire simplement comme le tiers impartial. C'est seulement lorsque la classe opprimée, par la révolte ou l'augmentation brusque de ses pouvoirs, se pose en face des membres de la classe

opprimante comme « on-regard », c'est seulement alors que les oppresseurs s'éprouveront comme *nous*. Mais ce sera dans la crainte et la honte et comme nous-objet.

Ainsi n'y a-t-il aucune symétrie entre l'épreuve du nous-objet et l'expérience du nous-sujet. La première est la révélation d'une dimension d'existence réelle et correspond à un simple enrichissement de l'épreuve originelle du pour-autrui. L'autre est une expérience psychologique réalisée par un homme historique, plongé dans un univers travaillé et dans une société de type économique défini ; elle ne révèle rien de particulier, c'est une « Erlebnis » purement subjective.

Il apparaît donc que l'expérience du *nous*, bien que réelle, n'est pas de nature à modifier les résultats de nos recherches antérieures. S'agit-il du nous-objet ? Il est directement dépendant du *tiers*, c'est-à-dire de mon être-pour-l'autre et c'est sur le fondement de mon être-dehors-pour-l'autre qu'il se constitue. S'agit-il du nous-sujet ? C'est une expérience psychologique qui suppose, d'une façon ou d'une autre, que l'existence de l'autre en tant que telle nous ait été révélée. C'est donc en vain que la réalité-humaine chercherait à sortir de ce dilemme : transcender l'autre ou se laisser transcender par lui. L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit.

Au terme de cette longue description des relations du pour-soi avec l'autre, nous avons donc acquis cette certitude : le pour-soi n'est pas seulement un être qui surgit comme néantisation de l'en-soi qu'il est et négation interne de l'en-soi qu'il n'est pas. Cette fuite néantisante est entièrement ressaisie par l'en-soi et figée en en-soi dès qu'apparaît l'autre. Le pour-soi seul est transcendant au monde, il est le rien par quoi *il y a* des choses. L'autre en surgissant confère au pour-soi un être-en-soi-au-milieu-du-monde comme chose parmi les choses. Cette pétrification de l'en-soi par le regard de l'autre est le sens profond du mythe de Méduse. Nous avons donc avancé dans notre recherche . nous voulions déterminer, en effet, la relation originelle du pour-soi à l'en-soi. Nous avons appris d'abord que le pour-soi était néantisation et négation radicale de l'en-soi ; à présent, nous constatons qu'il est aussi, du seul fait du concours de l'autre et sans contradiction aucune, totalement en-soi, présent au milieu de l'en-soi. Mais ce deuxième aspect du pour-soi représente son *dehors* : le pour-soi, par nature, est l'être qui ne peut coïncider avec son être-en-soi.

Ces remarques pourraient servir de bases à une théorie générale de l'être qui est le but même que nous poursuivons. Toutefois, il est encore trop tôt pour l'amorcer : il ne suffit pas, en effet, de décrire le pour-soi comme projetant simplement ses possibilités par delà l'être-en-soi. Le projet de ces possibilités ne détermine pas statiquement la configuration du monde : il change le monde à chaque instant. Si

nous lisons Heidegger, par exemple, nous sommes frappé, de ce point de vue, de l'insuffisance de ses descriptions herméneutiques. En adoptant sa terminologie, nous dirons qu'il a décrit le *Dasein* comme l'existant qui dépassait les existants vers leur *être*. Et l'être ici signifie le sens ou la manière d'être de l'existant. Et il est vrai que le pour-soi est l'être par qui les existants révèlent leur manière d'être. Mais Heidegger passe sous silence le fait que le pour-soi n'est pas seulement l'être qui constitue une ontologie des existants, mais qu'il est encore l'être par qui des modifications ontiques surviennent à l'existant en tant qu'existant. Cette possibilité perpétuelle d'*agir*, c'est-à-dire de modifier l'en-soi dans sa matérialité ontique, dans sa « chair », doit, évidemment, être considérée comme une caractéristique essentielle du pour-soi ; comme telle elle doit trouver son fondement dans un rapport originel du pour-soi à l'en-soi que nous n'avons pas encore mis au jour. Qu'est-ce qu'*agir*? Pourquoi le pour-soi agit-il ? Comment *peut-il* agir ? Telles sont les questions auxquelles il nous faut à présent répondre. Nous avons tous les éléments d'une réponse : la néantisation, la facticité et le corps, l'être-pour-autrui, la nature propre de l'en-soi. Il convient de les interroger à nouveau.

Quatrième partie

AVOIR, FAIRE ET ÊTRE

Quatrième partie

AVOIR, FAIRE ET ÊTRE

Avoir, faire et être sont les catégories cardinales de la réalité humaine. Elles subsument sous elles toutes les conduites de l'homme. Le *connaître*, par exemple, est une modalité de l'*avoir*. Ces catégories ne sont pas sans liaison entre elles, et plusieurs auteurs ont insisté sur ces rapports. C'est une relation de cette espèce que Denis de Rougemont met au jour lorsqu'il écrit dans son article sur Don Juan : « Il n'était pas assez pour avoir. » Et c'est encore une semblable liaison qu'on indique lorsqu'on montre un agent moral faisant pour se faire et se faisant pour être.

Cependant, la tendance antisubstantialiste ayant vaincu dans la philosophie moderne, la plupart des penseurs ont tenté d'imiter sur le terrain des conduites humaines ceux de leurs prédécesseurs qui avaient remplacé en physique la substance par le simple mouvement. Le but de la morale a été longtemps de fournir à l'homme le moyen d'*être*. C'était la signification de la morale stoïcienne ou de l'*Ethique* de Spinoza. Mais si l'être de l'homme doit se résorber dans la succession de ses actes, le but de la morale ne sera plus d'élever l'homme à une dignité ontologique supérieure. En ce sens, la morale kantienne est le premier grand système éthique qui substitue le faire à l'être comme valeur suprême de l'action. Les héros de *L'Espoir* sont pour la plupart sur le terrain du *faire* et Malraux nous montre le conflit des vieux démocrates espagnols, qui tentent encore d'être, avec les communistes dont la morale se résout en une série d'obligations précises et circonstanciées, chacune de ces obligations visant un *faire* particulier. Qui a raison ? La valeur suprême de l'activité humaine est-elle un *faire* ou un *être* ? Et, quelle que soit la solution adoptée, que devient l'*avoir* ? L'ontologie doit pouvoir nous renseigner sur ce problème ; c'est d'ailleurs une de ses tâches essentielles, si le pour-soi est l'être qui se définit par l'*action*. Nous ne devons donc pas terminer cet ouvrage sans esquisser, dans ses grands traits, l'étude de l'action en général et des relations essentielles du *faire*, de l'*être* et de l'*avoir*.

CHAPITRE PREMIER

Être et faire : la liberté

I

LA CONDITION PREMIÈRE DE L'ACTION, C'EST LA LIBERTÉ

Il est étrange qu'on ait pu raisonner à perte de vue sur le déterminisme et le libre arbitre, citer des exemples en faveur de l'une ou de l'autre thèse, sans tenter, au préalable, d'expliciter les structures contenues dans l'idée même d'*action*. Le concept d'acte contient en effet de nombreuses notions subordonnées que nous aurons à organiser et à hiérarchiser : agir, c'est modifier la *figure* du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin, c'est produire un complexe instrumental et organisé tel que, par une série d'enchaînements et de liaisons, la modification apportée à l'un des chaînons amène des modifications dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu. Mais ce n'est pas encore là ce qui nous importe. Il convient, en effet, de remarquer d'abord qu'une action est par principe *intentionnelle*. Le fumeur maladroit qui a fait, par mégarde, exploser une poudrière n'a pas *agi*. Par contre, l'ouvrier chargé de dynamiter une carrière et qui a obéi aux ordres donnés a agi lorsqu'il a provoqué l'explosion prévue : il savait, en effet, ce qu'il faisait ou, si l'on préfère, il réalisait intentionnellement un projet conscient. Cela ne signifie pas, certes, qu'on doive prévoir toutes les conséquences de son acte : l'empereur Constantin ne prévoyait pas, en s'établissant à Byzance, qu'il créerait une cité de culture et de langue grecques, dont l'apparition provoquerait ultérieurement un schisme dans l'Eglise chrétienne et contribuerait à affaiblir l'Empire romain. Il a pourtant fait un acte dans la mesure où il a réalisé son projet de créer une nouvelle résidence en Orient pour les empereurs. L'adéquation du

résultat à l'intention est ici suffisante pour que nous puissions parler d'action. Mais, s'il doit en être ainsi, nous constatons que l'action implique nécessairement comme sa condition la reconnaissance d'un « desideratum », c'est-à-dire d'un manque objectif ou encore d'une *négatité*. L'intention de susciter à Rome une rivale ne peut venir à Constantin que par la saisie d'un manque objectif : Rome manque d'un contrepoids ; à cette ville encore profondément païenne, il faudrait opposer une cité chrétienne qui, pour l'instant, *fait défaut*. Créer Constantinople ne se comprend comme *acte* que si d'abord la conception d'une ville neuve a précédé l'action elle-même ou si, à tout le moins, cette conception sert de thème organisateur à toutes les démarches ultérieures. Mais cette conception ne saurait être la pure représentation de la ville comme *possible*. Elle la saisit dans sa caractéristique essentielle qui est d'être un possible désirable et non réalisé. Cela signifie que, dès la conception de l'acte, la conscience a pu se retirer du monde plein dont elle est conscience et quitter le terrain de l'être pour aborder franchement celui du non-être. Tant que ce qui est est considéré exclusivement dans son être, la conscience est renvoyée perpétuellement de l'être à l'être et ne saurait trouver dans l'être un motif pour découvrir le non-être. Le système impérial, en tant que Rome en est la capitale, fonctionne positivement et d'une certaine façon réelle qui se laisse facilement dévoiler. Dira-t-on que les impôts rentrent mal, que Rome n'est pas à l'abri des invasions, qu'elle n'a pas la situation géographique qui convient à la capitale d'un empire méditerranéen que les barbares menacent, que la corruption des mœurs y rend la diffusion de la religion chrétienne difficile ? Comment ne pas voir que toutes ces considérations sont *négatives*, c'est-à-dire qu'elles visent ce qui n'est pas, non ce qui est. Dire que 60 % des impôts prévus ont été recouvrés peut passer à la rigueur pour une appréciation positive de la situation *telle qu'elle est*. Dire qu'ils rentrent *mal*, c'est considérer la situation à travers une situation posée comme fin absolue et qui précisément *n'est pas*. Dire que la corruption des mœurs y entrave la diffusion du christianisme, ce n'est pas considérer cette diffusion pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une propagation à un rythme que les rapports des ecclésiastiques peuvent nous mettre à même de déterminer : c'est la poser en elle-même comme insuffisante, c'est-à-dire comme souffrant d'un néant secret. Mais elle n'apparaît telle, justement, que si on la dépasse vers une situation-limite posée *a priori* comme valeur — par exemple vers un certain rythme des conversions religieuses, vers une certaine moralité de la masse — et cette situation-limite ne peut être conçue à partir de la simple considération de l'état réel des choses, car la plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle *a* et, de même, la situation la plus misérable ne peut, d'elle-même, que se désigner comme elle *est*, sans aucune référence à un néant idéal. Et tant que

l'homme est plongé dans la situation historique, il lui arrive de ne même pas concevoir les défauts et les manques d'une organisation politique ou économique déterminée, non comme on dit sottement parce qu'il en « a l'habitude », mais parce qu'il la saisit dans sa plénitude d'être et qu'il ne peut même imaginer qu'il puisse en être autrement. Car il faut ici inverser l'opinion générale et convenir de ce que ce n'est pas la dureté d'une situation ou les souffrances qu'elle impose qui sont motifs pour qu'on conçoive un autre état de choses où il en irait mieux pour tout le monde ; au contraire, c'est à partir du jour où l'on peut concevoir un autre état de choses qu'une lumière neuve tombe sur nos peines et sur nos souffrances et que nous *décidons* qu'elles sont insupportables. L'ouvrier de 1830 est capable de se révolter si l'on baisse les salaires, car il conçoit facilement une situation où son misérable niveau de vie serait moins bas cependant que celui qu'on veut lui imposer. Mais il ne se représente pas ses souffrances comme intolérables, il s'en accommode, non par résignation, mais parce qu'il manque de la culture et de la réflexion nécessaires pour lui faire concevoir un état social où ces souffrances n'existeraient pas. Aussi *n'agit-il pas*. Maîtres de Lyon, à la suite d'une émeute, les ouvriers de la Croix-Rousse ne savent que faire de leur victoire, ils rentrent chez eux, désorientés, et l'armée régulière n'a pas de peine à les surprendre. Leurs malheurs ne leur paraissent pas « habituels », mais plutôt *naturels* : ils *sont*, voilà tout, ils constituent la condition de l'ouvrier ; ils ne sont pas détachés, ils ne sont pas vus en claire lumière et, par suite, ils sont intégrés par l'ouvrier à son être, il souffre sans considérer sa souffrance et sans lui conférer de valeur : souffrir et *être* ne font qu'un pour lui ; sa souffrance est la pure teneur affective de sa conscience non-positionnelle, mais il ne la *contemple* pas. Elle ne saurait donc être par elle-même un *mobile* pour ses actes. Mais tout au contraire, c'est lorsqu'il aura fait le projet de la changer qu'elle lui paraîtra intolérable. Cela signifie qu'il devra avoir pris du champ, du recul par rapport à elle et avoir opéré une double néantisation : d'une part, en effet, il faudra qu'il pose un état de choses idéal comme pur néant *présent*, d'autre part il faudra qu'il pose la situation actuelle comme néant par rapport à cet état de choses. Il lui faudra concevoir un bonheur attaché à sa classe comme pur possible — c'est-à-dire présentement comme un certain néant ; d'autre part, il reviendra sur la situation présente pour l'éclairer à la lumière de ce néant et pour la néantiser à son tour en déclarant : « Je *ne suis pas* heureux. » Il s'ensuit ces deux importantes conséquences : 1° aucun état de fait, quel qu'il soit (structure politique, économique de la société, « état » psychologique, etc.), n'est susceptible de motiver par lui-même un acte quelconque. Car un acte est une projection du pour-soi vers ce qui n'est pas et ce qui est ne peut aucunement déterminer par lui-

même ce qui n'est pas. 2° aucun état de fait ne peut déterminer la conscience à le saisir comme négatité ou comme manque. Mieux encore, aucun état de fait ne peut déterminer la conscience à le définir et à le circonscrire puisque, comme nous l'avons vu, la formule de Spinoza : « Omnis determinatio est negatio » reste profondément vraie. Or, toute action a pour condition expresse non seulement la découverte d'un état de choses comme « manque de... », c'est-à-dire comme négatité, mais encore — et préalablement — la constitution de l'état de choses considéré en système isolé. Il *n'y a* d'état de fait — satisfaisant ou non — que par la puissance néantisante du pour-soi. Mais cette puissance de néantisation ne peut se borner à réaliser un simple *recul* par rapport au monde. En tant, en effet, que la conscience est « investie » par l'être, en tant qu'elle souffre simplement ce qui est, elle doit être englobée dans l'être : c'est la forme organisée « ouvrier-trouvant-sa-souffrance-naturelle », qui doit être surmontée et niée pour qu'elle puisse faire l'objet d'une contemplation révélante. Cela signifie évidemment que c'est par pur arrachement à soi-même, et au monde, que l'ouvrier peut poser sa souffrance comme souffrance insupportable et, par conséquent, *en faire le mobile* de son action révolutionnaire. Cela implique donc pour la conscience la possibilité permanente de faire une rupture avec son propre passé, de s'en arracher pour pouvoir le considérer à la lumière d'un non-être et pour pouvoir lui conférer la signification qu'*il a* à partir du projet d'un sens qu'*il n'a pas.* En aucun cas et d'aucune manière, le passé par lui-même ne peut produire *un acte*, c'est-à-dire la position d'une fin qui se retourne sur lui pour l'éclairer. C'est ce qu'avait entrevu Hegel lorsqu'il écrivait que « l'esprit est le négatif », encore qu'il ne semble pas s'en être souvenu lorsqu'il a dû exposer sa théorie propre de l'action et de la liberté. En effet, dès lors qu'on attribue à la conscience ce pouvoir négatif vis-à-vis du monde et d'elle-même, dès lors que la néantisation fait partie intégrante de la *position* d'une fin, il faut reconnaître que la condition indispensable et fondamentale de toute action c'est la liberté de l'être agissant.

Ainsi nous pouvons saisir au départ le défaut de ces discussions fastidieuses entre déterministes et partisans de la liberté d'indifférence. Ces derniers se préoccupent de trouver des cas de décision pour lesquels il n'existe aucun motif antérieur, ou des délibérations concernant deux actes opposés, également possibles et dont les motifs (et les mobiles) sont rigoureusement de même poids. A quoi les déterministes ont beau jeu de répondre qu'il n'y a pas d'action sans motif et que le geste le plus insignifiant (lever la main droite plutôt que la main gauche, etc.) renvoie à des motifs et à des mobiles qui lui confèrent sa signification. Il ne saurait en être autrement puisque toute action doit être *intentionnelle* : elle doit, en effet, avoir une fin et la fin à son tour se réfère à un motif. Telle est, en effet, l'unité des

trois ek-stases temporelles : la fin ou temporalisation de mon futur implique un motif (ou mobile), c'est-à-dire indique vers mon passé, et le présent est surgissement de l'acte. Parler d'un acte sans motif, c'est parler d'un acte auquel manquerait la structure intentionnelle de tout acte et les partisans de la liberté, en la cherchant au niveau de l'acte en train de se faire, ne sauraient aboutir qu'à la rendre absurde. Mais les déterministes à leur tour se font la partie trop belle en arrêtant leur recherche à la pure désignation du motif et du mobile. La question essentielle est en effet par delà l'organisation complexe « motif-intention-acte-fin » : nous devons, en effet, nous demander comment un motif (ou un mobile) peut être constitué comme tel. Or, nous venons de voir que, s'il n'est pas d'acte sans motif, ce n'est nullement au sens où l'on peut dire qu'il n'est pas de phénomène sans cause. Pour être motif, en effet, le motif doit être *éprouvé* comme tel. Certes, cela ne signifie nullement qu'il doive être thématiquement conçu et explicité comme dans le cas de la délibération. Mais du moins cela veut-il dire que le pour-soi doit lui conférer sa valeur de mobile ou de motif. Et, nous venons de le voir, cette constitution du motif comme tel ne saurait renvoyer à un autre existant réel et positif, c'est-à-dire à un motif antérieur. Sinon, la nature même de l'acte, comme engagé intentionnellement dans le non-être, s'évanouirait. Le mobile ne se comprend que par la fin, c'est-à-dire par du non-existant ; le mobile est donc en lui-même une négatité. Si j'accepte un salaire de misère, c'est sans doute par peur — et la peur est un mobile. Mais c'est *peur de mourir de faim* ; c'est-à-dire que cette peur n'a de sens que hors d'elle dans une fin posée idéalement qui est la conservation d'une vie que je saisis comme « en danger ». Et cette peur ne se comprend à son tour que par rapport à la *valeur* que je donne implicitement à cette vie, c'est-à-dire qu'elle se réfère à ce système hiérarchisé d'objets idéaux que sont les valeurs. Ainsi le mobile se fait apprendre ce qu'il est par l'ensemble des êtres qui « ne sont pas », par les existences idéales et par l'avenir. De même que le futur revient sur le présent et le passé pour l'éclairer, de même c'est l'ensemble de mes projets qui revient en arrière pour conférer au mobile sa structure de mobile. C'est seulement parce que j'échappe à l'en-soi en me néantisant vers mes possibilités que cet en-soi peut prendre valeur de motif ou de mobile. Motifs et mobiles n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un ensemble pro-jeté qui est justement un ensemble de non-existants. Et cet ensemble, c'est finalement moi-même comme transcendance, c'est moi en tant que j'ai à être moi-même hors de moi. Si nous nous rappelons le principe que nous avons tout à l'heure établi, à savoir que c'est la saisie d'une révolution comme possible qui donne à la souffrance de l'ouvrier sa valeur de mobile, nous devons en conclure que c'est en fuyant une situation vers notre possibilité de la modifier que nous organisons cette situation en complexe de motifs et

de mobiles. La néantisation par quoi nous prenons du recul par rapport à la situation ne fait qu'un avec l'ek-stase par laquelle nous nous pro-jetons vers une modification de cette situation. Il en résulte qu'il est impossible, en effet, de trouver un acte sans mobile, mais qu'il n'en faut pas conclure que le mobile est cause de l'acte : il en est partie intégrante. Car, comme le projet résolu vers un changement ne se distingue pas de l'acte, c'est en un seul surgissement que se constituent le mobile, l'acte et la fin. Chacune de ces trois structures réclame les deux autres comme sa signification. Mais la totalité organisée des trois ne s'explique plus par aucune structure singulière et son surgissement comme pure néantisation temporalisante de l'en-soi ne fait qu'un avec la liberté. C'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles, et l'acte est l'expression de la liberté.

Nous ne pouvons cependant en demeurer à ces considérations superficielles : si la condition fondamentale de l'acte est la liberté, il nous faut tenter de décrire plus précisément la liberté. Mais nous rencontrons d'abord une grosse difficulté : décrire, à l'ordinaire, est une activité d'explicitation visant les structures d'une essence singulière. Or, la liberté n'a pas d'essence. Elle n'est soumise à aucune nécessité logique ; c'est d'elle qu'il faudrait dire ce que Heidegger dit du *Dasein* en général : « En elle l'existence précède et commande l'essence. » La liberté se fait acte et nous l'atteignons ordinairement à travers l'acte qu'elle organise avec les motifs, les mobiles et les fins qu'il implique. Mais précisément parce que cet acte a une essence, il nous apparaît comme *constitué* ; si nous voulons remonter à la puissance constitutive, il faut abandonner tout espoir de lui trouver une essence. Celle-ci, en effet, exigerait une nouvelle puissance constitutive et ainsi de suite à l'infini. Comment donc décrire une existence qui se fait perpétuellement et qui refuse d'être enfermée dans une définition ? La dénomination même de « liberté » est dangereuse si l'on doit sous-entendre que le mot renvoie à un concept, comme les mots font à l'ordinaire. Indéfinissable et innommable, la liberté ne serait-elle pas indescriptible ?

Nous avons rencontré de semblables difficultés lorsque nous avons voulu décrire l'être du phénomène et le néant. Elles ne nous ont pas arrêté. C'est qu'en effet il peut y avoir des descriptions qui ne visent pas l'essence mais l'existant lui-même, dans sa singularité. Je ne saurais, certes, décrire une liberté qui serait commune à l'autre et à moi-même ; je ne saurais donc envisager une essence de la liberté. C'est au contraire la liberté qui est fondement de toutes les essences, puisque c'est en dépassant le monde vers ses possibilités propres que l'homme dévoile les essences intramondaines. Mais il s'agit en fait de *ma* liberté. Pareillement, d'ailleurs, lorsque j'ai décrit la conscience, il ne pouvait s'agir d'une nature commune à certains individus, mais bien de *ma* conscience singulière qui, comme ma liberté, est par delà

l'essence ou — comme nous l'avons montré à plusieurs reprises — pour qui *être* c'est avoir été. Cette conscience, je disposais précisément, pour l'atteindre dans son existence même, d'une expérience particulière : le *cogito*. Husserl et Descartes, Gaston Berger l'a montré [1], demandent au *cogito* de leur livrer une *vérité d'essence* : chez l'un nous atteindrons à la liaison de deux natures simples, chez l'autre nous saisirons la structure eidétique de la conscience. Mais, si la conscience doit précéder son essence en existence, ils ont commis l'un et l'autre une erreur. Ce qu'on peut demander au *cogito*, c'est seulement de nous découvrir une nécessité de fait. C'est aussi au *cogito* que nous nous adresserons pour déterminer la liberté comme liberté qui est *nôtre*, comme pure nécessité de fait, c'est-à-dire comme un existant contingent mais que je ne *peux pas* ne pas éprouver. Je suis, en effet, un existant qui *apprend* sa liberté par ses actes ; mais je suis aussi un existant dont l'existence individuelle et unique se temporalise comme liberté. Comme tel je suis nécessairement conscience (de) liberté, puisque rien n'existe dans la conscience sinon comme conscience non-thétique d'exister. Ainsi ma liberté est perpétuellement en question dans mon être ; elle n'est pas une qualité surajoutée ou une *propriété* de ma nature ; elle est très exactement l'étoffe de mon être ; et comme mon être est en question dans mon être, je dois nécessairement posséder une certaine compréhension de la liberté. C'est cette compréhension que nous avons dessein, à présent, d'expliciter.

Ce qui pourra nous aider à atteindre la liberté en son cœur, ce sont les quelques remarques que nous devons à présent résumer ici. Nous avons, en effet, établi dès notre premier chapitre que si la négation vient au monde par la réalité-humaine, celle-ci doit être un être qui peut réaliser une rupture néantisante avec le monde et avec soi-même ; et nous avions établi que la possibilité permanente de cette rupture ne faisait qu'une avec la liberté. Mais, d'autre part, nous avions constaté que cette possibilité permanente de néantiser ce que je suis sous forme de « l'avoir-été » implique pour l'homme un type d'existence particulier. Nous avons pu alors déterminer, à partir d'analyses comme celle de la mauvaise foi, que la réalité-humaine était son propre néant. Etre, pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est. Dans ces conditions, la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation. C'est par elle que le pour-soi échappe à son être comme à son essence, c'est par elle qu'il est toujours autre chose que ce qu'on peut *dire* de lui, car au moins est-il celui qui échappe à cette dénomination même, celui qui est déjà par delà le nom qu'on lui donne, la propriété qu'on lui reconnaît. Dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, dire qu'il est ce qu'il n'est pas en n'étant pas ce qu'il est,

1. Gaston Berger : *Le Cogito chez Husserl et chez Descartes*, 1940.

dire qu'en lui l'existence précède et conditionne l'essence ou inversement, selon la formule de Hegel, que pour lui « Wesen ist was gewesen ist », c'est dire une seule et même chose, à savoir que l'homme est libre. Du seul fait, en effet, que j'ai conscience des motifs qui sollicitent mon action, ces motifs sont déjà des objets transcendants pour ma conscience, ils sont dehors ; en vain chercherai-je à m'y raccrocher : j'y échappe par mon existence même. Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte : je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres. Dans la mesure où le pour-soi veut se masquer son propre néant et s'incorporer l'en-soi comme son véritable mode d'être, il tente aussi de se masquer sa liberté. Le sens profond du déterminisme, c'est d'établir en nous une continuité sans faille d'existence en soi. Le mobile conçu comme fait psychique, c'est-à-dire comme réalité pleine et donnée, s'articule, dans la vision déterministe, sans solution de continuité, à la décision et à l'acte, qui sont conçus également comme données psychiques. L'en-soi s'est emparé de tous ces « data », le mobile provoque l'acte comme la cause son effet, tout est réel, tout est plein. Ainsi, le refus de la liberté ne peut se concevoir que comme tentative pour se saisir comme être-en-soi ; l'un va de pair avec l'autre ; la réalité-humaine est un être dans lequel il y va de sa liberté dans son être parce qu'il tente perpétuellement de refuser de la reconnaître. Psychologiquement, cela revient, chez chacun de nous, à essayer de prendre les mobiles et les motifs comme des *choses*. On tente de leur en conférer la permanence ; on essaie de se dissimuler que leur nature et leur poids dépendent à chaque moment du sens que je leur donne, on les prend pour des constantes : cela revient à considérer le sens que je leur donnais tout à l'heure ou hier — qui, celui-là, est irrémédiable, parce qu'il est *passé* — et d'en extrapoler le caractère figé jusqu'au présent. J'essaie de me persuader que le motif *est* comme il *était*. Ainsi passerait-il de pied en cap de ma conscience passée à ma conscience présente : il l'habiterait. Cela revient à tenter de donner une essence au pour-soi. De la même façon on posera les fins comme des transcendances, ce qui n'est pas une erreur. Mais au lieu d'y voir des transcendances posées et maintenues dans leur être par ma propre transcendance, on supposera que je les rencontre en surgissant dans le monde : elles viennent de Dieu, de la nature, de « ma » nature, de la société. Ces fins toutes faites et préhumaines définiront donc le sens de mon acte avant même que je le conçoive, de même que les motifs, comme pures données psychiques, le provoqueront sans même que je m'en aperçoive. Motif, acte, fin constituent un « continuum », un *plein*. Ces tentatives avortées pour étouffer la liberté sous le poids de l'être — elles s'effondrent quand

surgit tout à coup l'angoisse devant la liberté — montrent assez que la liberté coïncide en son fond avec le néant qui est au cœur de l'homme. C'est parce que la réalité-humaine *n'est pas assez* qu'elle est libre, c'est parce qu'elle est perpétuellement arrachée à elle-même et que ce qu'elle a été est séparé par un néant de ce qu'elle est et de ce qu'elle sera. C'est enfin, parce que son être présent lui-même est néantisation sous la forme du « reflet-reflétant ». L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à *se faire*, au lieu *d'être*. Nous l'avons vu, pour la réalité-humaine, être c'est *se choisir* : rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse *recevoir* ou *accepter*. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas *un* être : elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être. Si l'on concevait d'abord l'homme comme un plein, il serait absurde de chercher en lui, par après, des moments ou des régions psychiques où il serait libre : autant chercher du vide dans un récipient qu'on a préalablement rempli jusqu'aux bords. L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas.

Ces remarques peuvent nous conduire, si nous savons les utiliser, à des découvertes nouvelles. Elles nous permettront d'abord de tirer au clair les rapports de la liberté avec ce qu'on nomme la « volonté ». Une tendance, assez commune, en effet, vise à assimiler les actes libres aux actes volontaires, et à réserver l'explication déterministe au monde des passions. C'est, en somme, le point de vue de Descartes. La volonté cartésienne est libre, mais il y a des « passions de l'âme ». Encore Descartes tentera-t-il une interprétation physiologique de ces passions. Plus tard on tentera d'instaurer un déterminisme purement psychologique. Les analyses intellectualistes qu'un Proust, par exemple, a tentées de la jalousie ou du snobisme peuvent servir d'illustrations à cette conception du « mécanisme » passionnel. Il faudrait donc concevoir l'homme comme à la fois libre et déterminé ; et le problème essentiel serait celui des rapports de cette liberté inconditionnée avec les processus déterminés de la vie psychique : comment dominera-t-elle les passions, comment les utilisera-t-elle à son profit ? Une sagesse qui vient de loin — la sagesse stoïcienne — enseignera à composer avec ses passions pour pouvoir les dominer ; bref, on conseillera de se conduire par rapport à l'affectivité comme fait l'homme vis-à-vis de la nature en général, lorsqu'il lui obéit pour mieux la commander. La réalité-humaine apparaît donc comme un libre pouvoir assiégé par un ensemble de processus déterminés. On distinguera des actes

entièrement libres, des processus déterminés sur lesquels la volonté libre a pouvoir, des processus qui échappent par principe à la volonté humaine.

On voit que nous ne saurions aucunement accepter une semblable conception. Mais tentons de mieux comprendre les raisons de notre refus. Il est une objection qui va de soi et que nous ne perdrons pas de temps à développer : c'est qu'une pareille dualité tranchée est inconcevable au sein de l'unité psychique. Comment concevoir, en effet, un être qui serait *un* et qui, pourtant, d'une part, se constituerait comme une série de faits déterminés les uns par les autres et, par suite, existants en extériorité et, d'autre part, comme une spontanéité se déterminant à être et ne relevant que d'elle-même ? *A priori*, cette spontanéité ne serait susceptible d'aucune action sur un déterminisme déjà *constitué* : sur quoi pourrait-elle agir ? sur l'objet lui-même (le fait psychique présent) ? Mais comment pourrait-elle modifier un en-soi qui par définition n'est et ne peut être que ce qu'il est ? Sur la loi même du processus ? Mais il revient au même d'agir sur le fait psychique présent pour le modifier en lui-même ou d'agir sur lui pour modifier ses conséquences. Et, dans les deux cas, nous rencontrons la même impossibilité que nous signalions plus haut. D'ailleurs, de quel instrument cette spontanéité disposerait-elle ? Si la main peut prendre, c'est qu'elle peut être prise. La spontanéité, étant par définition *hors d'atteinte*, ne peut, à son tour, *atteindre* : elle ne peut que se produire elle-même. Et, si elle devait disposer d'un instrument spécial, il faudrait donc le concevoir comme une nature intermédiaire entre la volonté libre et les passions déterminées, ce qui n'est pas admissible. Inversement, bien entendu, les passions ne sauraient avoir aucune prise sur la volonté. Il est en effet impossible à un processus déterminé d'agir sur une spontanéité, exactement comme il est impossible aux objets d'agir sur la conscience. Aussi toute synthèse des deux types d'existants est impossible : ils ne sont pas homogènes, ils demeureront chacun dans leur incommunicable solitude. Le seul lien que pourrait avoir une spontanéité néantisante avec les processus mécaniques, c'est de se produire elle-même par *négation interne à partir de ces existants*. Mais précisément alors, elle ne sera qu'en tant qu'elle niera d'elle-même qu'elle soit ces passions. Désormais l'ensemble du πάθος déterminé sera nécessairement saisi par la spontanéité comme un pur transcendant, c'est-à-dire comme ce qui est nécessairement *dehors*, comme ce qui *n'est pas* elle. Cette négation interne n'aurait donc pour effet que de fondre le πάθος *dans le monde* et il existerait, pour une libre spontanéité qui serait à la fois volonté et conscience, comme un objet quelconque au milieu du monde. Cette discussion montre que deux solutions et deux seulement sont possibles : ou bien l'homme est entièrement déterminé (ce qui est inadmissible, en particulier parce qu'une conscience détermi-

née, c'est-à-dire motivée en extériorité, devient pure extériorité elle-même et cesse d'être conscience) ou bien l'homme est entièrement libre.

Mais ces remarques ne sont pas encore ce qui nous importe particulièrement. Elles n'ont qu'une portée négative. L'étude de la volonté doit nous permettre, au contraire, d'aller plus avant dans la compréhension de la liberté. Et c'est pourquoi ce qui nous frappe d'abord c'est que, si la volonté doit être autonome, il est impossible de la considérer comme un fait psychique *donné*, c'est-à-dire en-soi. Elle ne saurait appartenir à la catégorie des « états de conscience » définis par le psychologue. Ici comme partout ailleurs nous constatons que l'état de conscience est une pure idole de la psychologie positive. La volonté est nécessairement négativité et puissance de néantisation si elle doit être liberté. Mais alors nous ne voyons plus pourquoi on lui réserverait l'autonomie. On conçoit mal, en effet, ces trous de néantisation qui seraient les volitions et qui surgiraient dans la trame par ailleurs dense et pleine des passions et du *πάθος* en général. Si la volonté est néantisation, il faut que l'ensemble du psychique soit semblablement néantisation. D'ailleurs — et nous y reviendrons bientôt — où prend-on que le « fait » de passion ou que le pur et simple désir ne soient pas néantisants? La passion n'est-elle pas d'abord projet et entreprise, ne pose-t-elle pas justement un état de choses comme intolérable et n'est-elle pas contrainte de ce fait de prendre du recul par rapport à lui et de le néantiser en l'isolant et en le considérant à la lumière d'une fin, c'est-à-dire d'un non-être ? Et la passion n'a-t-elle pas ses fins propres qui sont précisément reconnues dans le moment même où elle les pose comme non-existantes ? Et si la néantisation est précisément l'être de la liberté, comment refuser l'autonomie aux passions pour l'accorder à la volonté ?

Mais il y a plus : loin que la volonté soit la manifestation unique ou du moins privilégiée de la liberté, elle suppose, au contraire, comme tout événement du pour-soi, le fondement d'une liberté originelle pour pouvoir se constituer comme volonté. La volonté, en effet, se pose comme décision réfléchie par rapport à certaines fins. Mais ces fins elle ne les crée pas. Elle est plutôt une manière d'être par rapport à elles : elle décrète que la poursuite de ces fins sera réfléchie et délibérée. La passion peut poser les mêmes fins. Je puis, par exemple, devant une menace, m'enfuir à toutes jambes, par peur de mourir. Ce fait passionnel n'en pose pas moins implicitement comme fin suprême la valeur de la vie. Tel autre comprendra, au contraire, qu'il faut demeurer en place, même si la résistance paraît d'abord plus dangereuse que la fuite ; il « tiendra ». Mais son but, encore que mieux compris et explicitement posé, demeure le même que dans le cas de la réaction émotionnelle. Simplement les moyens de l'atteindre sont plus clairement conçus, certains d'entre eux sont rejetés comme

douteux ou inefficaces, les autres sont plus solidement organisés. La différence porte ici sur le choix des moyens et sur le degré de réflexion et d'explication, non sur la fin. Pourtant, le fuyard est dit « passionnel » et nous réservons l'épithète de « volontaire » à l'homme qui résiste. Il s'agit donc d'une différence d'attitude subjective par rapport à une fin transcendante. Mais si nous ne voulons pas tomber dans l'erreur que nous dénoncions plus haut, et considérer ces fins transcendantes comme pré-humaines et comme une limite *a priori* de notre transcendance, nous sommes bien obligés de reconnaître qu'elles sont la projection temporalisante de notre liberté. La réalité-humaine ne saurait recevoir ses fins, nous l'avons vu, ni du dehors, ni d'une prétendue « nature » intérieure. Elle les choisit et, par ce choix même, leur confère une existence transcendante comme la limite externe de ses projets. De ce point de vue — et si l'on entend bien que l'existence du *Dasein* précède et commande son essence — la réalité-humaine, dans et par son surgissement même, décide de définir son être propre par ses fins. C'est donc la position de mes fins ultimes qui caractérise mon être et qui s'identifie au jaillissement originel de la liberté qui est mienne. Et ce jaillissement est une *existence*, il n'a rien d'une essence ou d'une propriété d'un être qui serait engendré conjointement à une idée. Ainsi la liberté, étant assimilable à mon existence, est fondement des fins que je tenterai d'atteindre, soit par la volonté, soit par des efforts passionnels. Elle ne saurait donc se limiter aux actes volontaires. Mais les volitions sont, au contraire, comme les passions, certaines attitudes subjectives par lesquelles nous tentons d'atteindre aux fins posées par la liberté originelle. Par liberté originelle, bien entendu, il ne faut pas entendre une liberté qui serait *antérieure* à l'acte volontaire ou passionné, mais un fondement rigoureusement contemporain de la volonté ou de la passion et que celles-ci *manifestent* chacune à sa manière. Il ne faudrait pas non plus opposer la liberté à la volonté ou à la passion comme le « moi profond » de Bergson au moi superficiel : le pour-soi est tout entier ipséité et ne saurait avoir de « moi-profond », à moins que l'on n'entende par là certaines structures transcendantes de la psyché. La liberté n'est rien autre que l'*existence* de notre volonté ou de nos passions, en tant que cette existence est néantisation de la facticité, c'est-à-dire celle d'un être qui est son être sur le mode d'avoir à l'être. Nous y reviendrons. Retenons en tout cas que la volonté se détermine dans le cadre de mobiles et de fins déjà posées par le pour-soi dans un projet transcendant de lui-même vers ses possibles. Sinon, comment pourrait-on comprendre la délibération qui est appréciation des moyens par rapport à des fins déjà existantes ?

Si ces fins sont déjà posées, ce qui reste à décider à tout instant c'est la façon dont je me conduirai vis-à-vis d'elles, autrement dit l'attitude que je prendrai. Serai-je volontaire ou passionné ? Qui peut le

décider sinon moi ? Si, en effet, nous admettions que les circonstances en décident pour moi (par exemple, je pourrais être volontaire en face d'un petit danger, mais si le péril croît, je tomberais dans la passion) nous supprimerions par là toute liberté : il serait absurde, en effet, de déclarer que la volonté est autonome lorsqu'elle apparaît, mais que les circonstances extérieures déterminent rigoureusement le moment de son apparition. Mais comment soutenir, d'autre part, qu'une volonté qui n'existe pas encore peut décider soudain de briser l'enchaînement des passions et de surgir soudain sur les débris de cet enchaînement ? Une pareille conception amènerait à considérer la volonté comme un *pouvoir* qui, tantôt se manifesterait à la conscience, et tantôt demeurerait caché, mais qui posséderait en tout cas la permanence et l'existence « en-soi » d'une propriété. C'est précisément ce qui est inadmissible : il est certain, cependant, que l'opinion commune conçoit la vie morale comme une lutte entre une volonté-chose et des passions-substances. Il y a là comme une sorte de manichéisme psychologique absolument insoutenable. En fait, il ne suffit pas de vouloir : il faut vouloir vouloir. Soit par exemple une situation donnée : je puis y réagir émotionnellement. Nous avons montré ailleurs que l'émotion n'est pas un orage physiologique[1] : c'est une réponse adaptée à la situation ; c'est une conduite dont le sens et la forme sont l'objet d'une intention de la conscience qui vise à atteindre une fin particulière par des moyens particuliers. L'évanouissement, la cataplexie, dans la peur, visent à supprimer le danger en supprimant la conscience du danger. Il y a *intention* de perdre conscience pour abolir le monde redoutable où la conscience est engagée et qui vient à l'être par elle. Il s'agit donc de conduites magiques provoquant des assouvissements symboliques de nos désirs et qui révèlent, du même coup, une couche magique du monde. En opposition à ces conduites, la conduite volontaire et rationnelle envisagera techniquement la situation, refusera le magique et s'appliquera à saisir les séries déterminées et les complexes instrumentaux qui permettent de résoudre les problèmes. Elle organisera un système de moyens en se basant sur le déterminisme instrumental. Du coup, elle découvrira un monde technique, c'est-à-dire un monde dans lequel chaque complexe-ustensile renvoie à un autre complexe plus large et ainsi de suite. Mais qui me décidera à choisir l'aspect magique ou l'aspect technique du monde ? Ce ne saurait être le monde lui-même — qui, pour se manifester, attend d'être découvert. Il faut donc que le pour-soi, dans son projet, choisisse d'être celui par qui le monde se dévoile comme magique ou rationnel, c'est-à-dire qu'il doit, comme libre projet de soi, se donner l'existence magique ou

1. J. P. Sartre : *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*, Hermann, 1939.

l'existence rationnelle. De l'une comme de l'autre il est *responsable* ; car il ne peut être que s'il s'est choisi. Il apparaît donc comme le libre fondement de ses émotions comme de ses volitions. Ma peur *est* libre et manifeste ma liberté, j'ai mis toute ma liberté dans ma peur et je me suis choisi peureux en telle ou telle circonstance ; en telle autre j'existerai comme volontaire et courageux et j'aurai mis toute ma liberté dans mon courage. Il n'y a, par rapport à la liberté, aucun phénomène psychique privilégié. Toutes mes « manières d'être » la manifestent également puisqu'elles sont toutes des façons d'être mon propre néant.

C'est ce que marquera mieux encore la description de ce qu'on nomme les « motifs et les mobiles » de l'action. Nous avons esquissé cette description dans les pages précédentes : il convient à présent d'y revenir et de la reprendre plus précisément. Ne dit-on pas en effet que la passion est *mobile* de l'acte — ou encore que l'acte passionnel est celui qui a la passion pour mobile ? Et la volonté n'apparaît-elle pas comme la décision qui succède à une délibération au sujet des mobiles et des motifs ? Qu'est-ce donc qu'un motif ? Qu'est-ce qu'un mobile ?

On entend ordinairement par *motif* la raison d'un acte ; c'est-à-dire l'ensemble des considérations rationnelles qui le justifient. Si le gouvernement décide une conversion des rentes, il donnera ses *motifs* : diminution de la dette publique, assainissement de la Trésorerie. C'est également par des *motifs* que les historiens ont coutume d'expliquer les actes des ministres ou des monarques ; à une déclaration de guerre, on cherchera des motifs : l'occasion est propice, le pays attaqué est décomposé par les troubles intérieurs, il est temps de mettre fin à un conflit économique qui risque de s'éterniser. Si Clovis se convertit au catholicisme, alors que tant de rois barbares sont ariens, c'est qu'il voit là une occasion de se concilier les bonnes grâces de l'épiscopat, tout-puissant en Gaule, etc. On notera que le motif se caractérise, de ce fait, comme une appréciation objective de la situation. Le motif de la conversion de Clovis, c'est l'état politique et religieux de la Gaule, c'est le rapport de forces entre l'épiscopat, les grands propriétaires et le petit peuple ; ce qui motive la conversion des rentes, c'est l'état de la dette publique. Toutefois, cette appréciation objective ne peut se faire qu'à la lueur d'une fin présupposée et dans les limites d'un projet du pour-soi vers cette fin. Pour que la puissance de l'épiscopat se révèle à Clovis, comme motif d'une conversion, c'est-à-dire pour qu'il puisse envisager les conséquences objectives que pourrait avoir cette conversion, il faut d'abord qu'il ait posé comme fin la conquête de la Gaule. Si nous supposons d'autres fins à Clovis, il peut trouver dans la situation de l'épiscopat des motifs de se faire arien ou de demeurer païen. Il peut même ne trouver aucun motif d'agir de telle ou telle façon dans la considération de l'état de l'Eglise : il ne découvrira donc rien à ce sujet, il laissera la

situation de l'épiscopat à l'état de « non-dévoilé », dans une obscurité totale. Nous appellerons donc *motif* la saisie objective d'une situation déterminée en tant que cette situation se révèle, à la lumière d'une certaine fin, comme pouvant servir de moyen pour atteindre cette fin.

Le mobile, au contraire, est considéré ordinairement comme un fait subjectif. C'est l'ensemble des désirs, des émotions et des passions qui me poussent à accomplir un certain acte. L'historien ne recherche les mobiles et n'en fait état qu'en désespoir de cause, lorsque les motifs ne suffisent pas à expliquer l'acte envisagé. Lorsque Ferdinand Lot, par exemple, écrit, après avoir montré que les raisons qu'on donne ordinairement à la conversion de Constantin sont insuffisantes ou erronées : « Puisqu'il est avéré que Constantin avait tout à perdre et, en apparence, rien à gagner à embrasser le christianisme, il n'y a qu'une conclusion possible, c'est qu'il a cédé à une impulsion soudaine, d'ordre pathologique ou divin, comme on voudra[1] », il abandonne l'explication par les motifs qui lui paraît irrévélante et lui préfère l'explication par les mobiles. L'explication doit être alors cherchée dans l'état psychique — même dans l'état « mental » — de l'agent historique. Il s'ensuit naturellement que l'événement devient entièrement contingent puisqu'un autre individu, avec d'autres passions et d'autres désirs, aurait agi différemment. Le psychologue, au contraire de l'historien, cherchera de préférence les mobiles : il suppose ordinairement, en effet, qu'ils sont « contenus dans » l'état de conscience qui a provoqué l'action. L'acte rationnel idéal serait donc celui pour lequel les mobiles seraient pratiquement nuls et qui serait inspiré uniquement par une appréciation objective de la situation. L'acte irrationnel ou passionnel sera caractérisé par la proportion inverse. Reste à expliquer la relation des motifs aux mobiles dans le cas banal où ils existent les uns et les autres. Par exemple, je puis adhérer au parti socialiste parce que j'estime que ce parti sert les intérêts de la justice et de l'humanité, ou parce que je crois qu'il deviendra la principale force historique dans les années qui suivront mon adhésion : ce sont là des motifs. Et, en même temps, je puis avoir des mobiles : sentiment de pitié ou de charité pour certaines catégories d'opprimés, honte d'être du « bon côté de la barricade », comme dit Gide, ou encore complexe d'infériorité, désir de scandaliser mes proches, etc. Que pourra-t-on vouloir dire lorsqu'on affirmera que j'ai adhéré au parti socialiste à cause de ces motifs *et* de ces mobiles ? Il s'agit évidemment de deux couches de significations radicalement distinctes. Comment les comparer, comment déterminer la part de chacune d'elles dans la décision envisagée ? Cette difficulté, qui est certes la plus grande de celles que suscite

1. Ferdinand Lot : *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, p. 35. Renaissance du Livre, 1927.

la distinction courante entre motifs et mobiles, n'a jamais été résolue ; peu de gens, même, l'ont simplement entrevue. C'est qu'elle revient, sous une autre forme, à poser l'existence d'un conflit entre la volonté et les passions. Mais si la théorie classique se révèle incapable d'assigner au motif et au mobile leur influence propre dans le cas simple où ils concourent l'un et l'autre à entraîner une même décision, il lui sera tout à fait impossible d'expliquer et même de *concevoir* un conflit de motifs et de mobiles dont chaque groupe solliciterait une décision particulière. Tout est donc à reprendre du début.

Certes, le motif est objectif : c'est l'état de choses contemporain, tel qu'il se dévoile à une conscience. Il est *objectif* que la plèbe et l'aristocratie romaines sont corrompues du temps de Constantin ou que l'Eglise catholique est prête à favoriser un monarque qui, du temps de Clovis, l'aidera à triompher de l'arianisme. Toutefois cet état de choses ne peut se révéler qu'à un pour-soi, puisque, en général, le pour-soi est l'être par lequel « il y a » un monde. Mieux encore, il ne peut se révéler qu'à un pour-soi qui se choisit de telle ou telle manière, c'est-à-dire à un pour-soi qui s'est fait son individualité. Il faut s'être projeté de telle ou telle manière pour découvrir les implications instrumentales des choses-ustensiles. Objectivement le couteau est un instrument fait d'une lame et d'un manche. Je puis le saisir objectivement comme instrument à trancher, à couper ; mais, à défaut de marteau, je puis, inversement, le saisir comme instrument à marteler : je puis me servir de son manche pour enfoncer un clou et cette saisie n'est pas moins *objective*. Lorsque Clovis apprécie l'aide que peut lui fournir l'Eglise, il n'est pas certain qu'un groupe de prélats ou même qu'un évêque particulier lui ait fait des ouvertures, ni même qu'un membre du clergé ait clairement pensé à une alliance avec un monarque catholique. Les seuls faits strictement objectifs, ceux qu'un pour-soi quelconque peut constater, c'est la grande puissance de l'Eglise sur les populations de Gaule et l'inquiétude de l'Eglise touchant l'hérésie arienne. Pour que ces constatations s'organisent en motif de conversion, il faut les isoler de l'ensemble — et pour cela les néantiser — et il faut les transcender vers leur potentialité propre : la potentialité de l'Eglise objectivement saisie par Clovis sera d'apporter son soutien à un roi converti. Mais cette potentialité ne peut se révéler que si on dépasse la situation vers un état de choses qui n'est pas encore, bref, vers un néant. En un mot, le monde ne donne de conseils que si on l'interroge et on ne peut l'interroger que pour une fin bien déterminée. Loin donc que le motif détermine l'action, il n'apparaît que dans et par le projet d'une action. C'est dans et par le projet d'installer sa domination sur toute la Gaule que l'état de l'Eglise d'Occident apparaît objectivement à Clovis comme un motif de se convertir. Autrement dit, la conscience

qui découpe le motif dans l'ensemble du monde a déjà sa structure propre, elle s'est donné ses fins, elle s'est projetée vers ses possibles et elle a sa manière propre de se suspendre à ses possibilités : cette manière propre de tenir à ses possibles est ici l'affectivité. Et cette organisation interne que la conscience s'est donnée, sous forme de conscience non-positionnelle (de) soi, est rigoureusement corrélative du découpage des motifs dans le monde. Or, si l'on y réfléchit, on doit reconnaître que la structure interne du pour-soi par quoi il fait surgir dans le monde des motifs d'agir est un fait « irrationnel » au sens historique du terme. Nous pouvons bien, en effet, comprendre rationnellement l'utilité technique de la conversion de Clovis, dans l'hypothèse où il aurait projeté de conquérir la Gaule. Mais nous ne pouvons faire de même quant à son projet de conquête. Il ne peut « s'expliquer ». Faut-il l'interpréter comme un effet de l'*ambition* de Clovis ? Mais précisément qu'est-ce que l'ambition, sinon le dessein de conquérir ? Comment l'ambition de Clovis se serait-elle distinguée du projet précis de conquérir la Gaule ? Il serait donc vain de concevoir ce projet originel de conquête comme « poussé » par un *mobile* préexistant, qui serait l'ambition. Il est bien vrai que l'ambition est un mobile, puisqu'elle est toute subjectivité. Mais comme elle ne se distingue pas du projet de conquérir, nous dirons que ce projet premier de ses possibilités, à la lueur duquel Clovis découvre un motif de se convertir, est précisément le *mobile*. Alors, tout s'éclaire et nous pouvons concevoir les relations de ces trois termes, motifs, mobiles, fins. Nous avons affaire ici à un cas particulier de l'être-dans-le-monde : de même que c'est le surgissement du pour-soi qui fait qu'il y ait un monde, de même c'est ici son être même, en tant que cet être est pur projet vers une fin, qui fait qu'il *y ait* une certaine structure objective du monde qui mérite le nom de motif à la lueur de cette fin. Le pour-soi est donc conscience *de* ce motif. Mais cette conscience positionnelle *du* motif est par principe conscience non-thétique de soi comme projet vers une fin. En ce sens elle est mobile, c'est-à-dire qu'elle s'éprouve non-thétiquement comme projet plus ou moins âpre, plus ou moins passionné vers une fin dans le moment même où elle se constitue comme conscience révélante de l'organisation du monde en motifs.

Ainsi motif et mobile sont corrélatifs, exactement comme la conscience non-thétique (de) soi est le corrélatif ontologique de la conscience thétique *de* l'objet. De même que la conscience *de* quelque chose est conscience (de) soi, de même le mobile n'est rien autre que la saisie du motif en tant que cette saisie est consciente (de) soi. Mais il s'ensuit évidemment que le motif, le mobile et la fin sont les trois termes indissolubles du jaillissement d'une conscience vivante et libre qui se projette vers ses possibilités et se fait définir par ces possibilités.

D'où vient alors que le mobile apparaît au psychologue comme contenu affectif d'un fait de conscience en tant que ce contenu détermine un autre fait de conscience ou décision? C'est que le mobile, qui n'est rien autre que la conscience non-thétique de soi, glisse au passé avec cette conscience même et cesse d'être vivant en même temps qu'elle. Dès qu'une conscience est passéifiée, elle est ce que j'ai à être sous la forme du « étais ». Dès lors, quand je reviens sur ma conscience d'hier, elle garde sa signification intentionnelle et son sens de subjectivité, mais, nous l'avons vu, elle est figée, elle est dehors comme une chose, puisque le passé est en soi. Le mobile devient alors ce *dont* il y a conscience. Il peut m'apparaître sous forme de « savoir » ; nous avons vu, en effet, plus haut, que le passé mort hante le présent sous l'aspect d'un *savoir* ; il se peut aussi que je me retourne vers lui pour l'expliciter et le formuler en me guidant sur le savoir qu'il est présentement pour moi. En ce cas, il est objet de conscience, il est cette conscience même *dont j'ai* conscience. Il apparaît donc — comme mes souvenirs en général — à la fois comme *mien* et comme transcendant. Nous sommes, à l'ordinaire, entourés de ces mobiles où nous « n'entrons plus » parce que nous n'avons pas seulement à décider concrètement d'accomplir tel ou tel acte, mais encore à accomplir des actions que nous avons décidées la veille ou à poursuivre des entreprises où nous sommes engagés ; d'une façon générale, la conscience, à quelque moment qu'elle se saisisse, s'appréhende comme engagée et cette appréhension même implique un savoir des mobiles de l'engagement ou même une explication thématique et positionnelle de ces motifs. Il va de soi que la saisie du mobile renvoie aussitôt au motif son corrélatif, puisque le mobile, même passéifié et figé en en-soi, garde du moins pour signification d'avoir été conscience d'un motif, c'est-à-dire découverte d'une structure objective du monde. Mais, comme le mobile est *en-soi* et que le motif est objectif, ils se présentent comme un couple sans différence ontologique ; on a vu, en effet, que notre passé se perd au milieu du monde. Voilà pourquoi nous les traitons sur le même pied et pourquoi nous pouvons parler des motifs *et* des mobiles d'une action, comme s'ils pouvaient entrer en conflit ou concourir les uns et les autres dans une proportion déterminée à la décision.

Seulement, si le mobile est transcendant, s'il est seulement l'être irrémédiable que nous avons à être sur le mode du « étais », si, comme tout notre passé, il est séparé de nous par une épaisseur de néant, il ne peut agir que s'il est *repris* ; par lui-même il est sans force. C'est donc par le jaillissement même de la conscience engagée qu'une valeur et un poids seront conférés aux mobiles et aux motifs antérieurs. Il ne dépend pas d'elle qu'ils aient été et elle a pour mission de leur maintenir l'existence au passé. J'ai voulu ceci ou cela : voilà qui demeure irrémédiable et qui constitue même mon essence

puisque mon essence est ce que j'ai été. Mais le sens que ce désir, que cette crainte, que ces considérations objectives sur le monde ont pour moi quand présentement je me projette vers mes futurs, c'est moi seul qui peux en décider. Et je n'en décide, précisément, que par l'acte même par lequel je me pro-jette vers mes fins. La reprise des mobiles anciens — ou leur rejet ou leur appréciation neuve — ne se distingue pas du projet par quoi je m'assigne des fins nouvelles et par quoi, à la lumière de ces fins, je me saisis comme découvrant un motif d'appui dans le monde. Mobiles passés, motifs passés, motifs et mobiles présents, fins futures s'organisent en une indissoluble unité par le surgissement même d'une liberté qui est par delà les motifs, les mobiles et les fins.

De cela résulte que la délibération volontaire est toujours truquée. Comment, en effet, apprécier des motifs et des mobiles auxquels précisément je confère leur valeur avant toute délibération et par le choix que je fais de moi-même ? L'illusion ici vient de ce qu'on s'efforce de prendre les motifs et les mobiles pour des choses entièrement transcendantes, que je soupèserais comme des poids et qui posséderaient un poids comme une propriété permanente, cependant que, d'autre part, on veut y voir des contenus de conscience ; ce qui est contradictoire. En fait, motifs et mobiles n'ont que le poids que mon projet, c'est-à-dire la libre production de la fin et de l'acte comme à réaliser, leur confère. Quand je délibère, les jeux sont faits. Et si je dois en venir à délibérer, c'est simplement parce qu'il entre dans mon projet originel de me rendre compte des mobiles *par la délibération* plutôt que par telle ou telle autre forme de découverte (par la passion, par exemple, ou tout simplement par l'action, qui révèle l'ensemble organisé des motifs et des fins comme mon langage m'apprend ma pensée). Il y a donc un choix de la délibération comme procédé qui m'annoncera ce que je projette, et par suite ce que je suis. Et *le choix* de la délibération est organisé avec l'ensemble mobiles-motifs et fin par la spontanéité libre. Quand la volonté intervient, la décision est prise et elle n'a d'autre valeur que celle d'une annonciatrice.

L'acte volontaire se distingue de la spontanéité non volontaire en ce que la seconde est conscience purement irréfléchie des motifs à travers le projet pur et simple de l'acte. Pour le mobile, dans l'acte irréfléchi, il n'est point objet pour lui-même mais simple conscience non-positionnelle (de) soi. La structure de l'acte volontaire, au contraire, exige l'apparition d'une conscience réflexive qui saisit le mobile comme quasi-objet, ou même qui l'intentionne comme objet psychique à travers la conscience réfléchie. Pour celle-ci, le mobile étant saisi par l'intermédiaire de la conscience réfléchie est comme séparé ; pour reprendre la formule célèbre de Husserl, la simple réflexion volontaire, par sa structure de réflexivité, pratique

l'ἐποχή à l'égard du motif, elle le tient en suspens, elle le met entre parenthèses. Ainsi peut-il s'amorcer une semblance de délibération appréciative, du fait qu'une néantisation plus profonde sépare la conscience réflexive de la conscience réfléchie ou mobile et du fait que le mobile est en suspens. Toutefois, on le sait, si le *résultat* de la réflexion est d'élargir la faille qui sépare le pour-soi de lui-même, tel n'est pas, pour autant, son *but*. Le but de la scissiparité réflexive est, nous l'avons vu, de *récupérer* le réfléchi, de manière à constituer cette totalité irréalisable « en-soi-pour-soi » qui est la valeur fondamentale posée par le pour-soi dans le surgissement même de son être. Si donc la volonté est par essence réflexive, son but n'est pas tant de décider quelle fin est à atteindre puisque, de toute façon, les jeux sont faits, l'intention profonde de la volonté porte plutôt sur *la manière* d'atteindre cette fin déjà posée. Le pour-soi qui existe sur le mode volontaire veut se récupérer lui-même en tant qu'il décide et agit. Il ne veut pas seulement être porté vers une fin, ni être celui qui se choisit comme porté vers telle fin : il veut encore se récupérer lui-même en tant que projet spontané vers telle ou telle fin. L'idéal de la volonté, c'est d'être un « en-soi-pour-soi » en tant que projet vers une certaine fin : c'est évidemment un idéal réflexif et c'est le sens de la satisfaction qui accompagne un jugement tel que « J'ai fait ce que j'ai voulu. » Mais il est évident que la scissiparité réflexive en général a son fondement dans un projet plus profond qu'elle-même, que nous appelions faute de mieux « motivation » dans le chapitre III de notre deuxième partie. Il faut, à présent que nous avons défini le motif et le mobile, nommer ce projet qui sous-tend la réflexion, une *intention*. Dans la mesure donc où la volonté est un cas de réflexion, le fait de se placer pour agir sur le plan volontaire réclame pour fondement une intention plus profonde. Il ne suffit pas au psychologue de décrire tel sujet comme réalisant son projet sur le mode de la réflexion volontaire ; il faut encore qu'il soit capable de nous livrer l'*intention profonde* qui fait que le sujet réalise son projet sur ce mode de la volition plutôt que sur tout autre mode, étant bien entendu, d'ailleurs, que n'importe quel mode de conscience eût amené la même réalisation, une fois les fins posées par un projet original. Ainsi avons-nous atteint une liberté plus profonde que la volonté, simplement en nous montrant plus *exigeants* que les psychologues, c'est-à-dire en posant la question du *pourquoi*, là où ils se bornent à constater le mode de conscience comme volitionnel.

Cette brève étude ne vise pas à épuiser la question de la volonté : il conviendrait, au contraire, de tenter une description phénoménologique de la volonté pour elle-même. Ce n'est pas notre but : nous espérons avoir montré simplement que la volonté n'est pas une manifestation privilégiée de la liberté, mais qu'elle est un événement psychique d'une structure propre, qui se constitue sur le même plan

que les autres et qui est supporté, ni plus ni moins que les autres, par une liberté originelle et ontologique.

Du même coup, la liberté apparaît comme une totalité inanalysable : les motifs, les mobiles et les fins, comme aussi bien la manière de saisir les motifs, les mobiles et les fins, sont organisés unitairement dans les cadres de cette liberté et doivent se comprendre à partir d'elle. Est-ce à dire qu'il faille se représenter la liberté comme une série d'à-coups capricieux et comparables au *clinamen* épicurien? Suis-je libre de vouloir n'importe quoi à n'importe quel moment? Et dois-je, à chaque instant, lorsque je veux expliquer tel ou tel projet, rencontrer l'irrationnel d'un choix libre et contingent? Tant qu'il a paru que la reconnaissance de la liberté avait pour conséquence ces conceptions dangereuses et en complète contradiction avec l'expérience, de bons esprits se sont détournés de la croyance en la liberté : on a même pu affirmer que le déterminisme — si on se gardait de le confondre avec le fatalisme — était « plus humain » que la théorie du libre arbitre; si, en effet, il met en relief le conditionnement rigoureux de nos actes, au moins donne-t-il la *raison* de chacun d'eux et, s'il se limite rigoureusement au psychique, s'il renonce à chercher un conditionnement dans l'ensemble de l'univers, il montre que la liaison de nos actes est en nous-mêmes : nous agissons comme nous sommes et nos actes contribuent à nous faire.

Considérons de plus près cependant les quelques résultats certains que notre analyse nous a permis d'acquérir. Nous avons montré que la liberté ne faisait qu'un avec l'être du pour-soi : la réalité-humaine est libre dans l'exacte mesure où elle a à être son propre néant. Ce néant, nous l'avons vu, elle a à l'être dans de multiples dimensions : d'abord en se temporalisant, c'est-à-dire en étant toujours à distance d'elle-même, ce qui implique qu'elle ne peut jamais se laisser déterminer par son passé à tel ou tel acte — ensuite en surgissant comme conscience de quelque chose et (de) soi-même, c'est-à-dire en étant présence à soi et non simplement soi, ce qui implique que rien n'existe dans la conscience qui ne soit conscience d'exister et que, en conséquence, rien d'extérieur à la conscience ne peut la motiver — enfin en étant transcendance, c'est-à-dire non pas quelque chose qui serait *d'abord* pour se mettre *ensuite* en relation avec telle ou telle fin, mais au contraire un être qui est originellement pro-jet, c'est-à-dire qui se définit par sa fin.

Ainsi n'entendons-nous nullement parler ici d'arbitraire ou de caprice : un existant qui, comme conscience, est nécessairement séparé de tous les autres, car ils ne sont en liaison avec lui que dans la mesure où ils sont *pour* lui, qui décide de son passé sous forme de tradition à la lumière de son futur, au lieu de le laisser purement et simplement déterminer son présent, et qui se fait annoncer ce qu'il est par *autre chose que lui*, c'est-à-dire par une fin qu'il n'est pas et qu'il

projette de l'autre côté du monde, voilà ce que nous nommons un existant libre. Cela ne signifie aucunement que je sois libre de me lever ou de m'asseoir, d'entrer ou de sortir, de fuir ou de faire face au danger, si l'on entend par liberté une pure contingence capricieuse, illégale, gratuite et incompréhensible. Certes, chacun de mes actes, fût-ce le plus petit, est entièrement libre, au sens que nous venons de préciser ; mais cela ne signifie pas qu'il puisse être *quelconque*, ni même qu'il soit imprévisible. Pourtant, dira-t-on, si l'on ne peut le comprendre *ni* à partir de l'état du monde *ni* à partir de l'ensemble de mon passé pris comme chose irrémédiable, comment serait-il possible qu'il ne fût pas gratuit ? Regardons-y mieux.

Pour l'opinion courante, être libre ne signifie pas seulement se choisir. Le choix est dit libre s'il est tel qu'il eût pu être autre qu'il n'est. Je suis parti en excursion avec des camarades. Au bout de plusieurs heures de marche ma fatigue croît, elle finit par devenir très pénible. Je résiste d'abord et puis, tout à coup, je me laisse aller, je cède, je jette mon sac sur le bord de la route et je me laisse tomber à côté de lui. On me reprochera mon acte et l'on entendra par là que j'étais libre, c'est-à-dire non seulement que rien ni personne n'a déterminé mon acte, mais encore que j'aurais pu résister à ma fatigue, faire comme mes compagnons de route et attendre l'étape pour prendre du repos. Je me défendrai en disant que j'étais *trop* fatigué. Qui a raison ? Ou plutôt, le débat n'est-il pas établi sur des bases erronées ? Il ne fait pas de doute que j'eusse pu faire autrement, mais le problème n'est pas là. Il faudrait plutôt le formuler ainsi : pouvais-je faire autrement sans modifier sensiblement la totalité organique des projets que je suis, ou bien le fait de résister à ma fatigue, au lieu de demeurer une pure modification locale et accidentelle de mon comportement, ne peut-il se produire qu'à la faveur d'une transformation radicale de mon être-dans-le-monde — transformation d'ailleurs *possible*. Autrement dit : j'aurais pu faire autrement, soit ; mais *à quel prix ?*

A cette question nous allons d'abord répondre par une description *théorique* qui nous permettra de saisir le principe de notre thèse. Nous verrons ensuite si la réalité concrète ne se montre pas plus complexe et si, sans contredire aux résultats de notre recherche théorique, elle ne nous amènera pas à les assouplir et à les enrichir.

Notons d'abord que la fatigue en elle-même ne saurait provoquer ma décision. Elle n'est — nous l'avons vu à propos de la douleur physique — que la façon dont j'existe mon corps. Elle ne fait pas d'abord l'objet d'une conscience positionnelle, mais elle est la facticité même de ma conscience. Si donc je marche à travers la campagne, ce qui se révèle à moi c'est le monde environnant, c'est lui qui est l'objet de ma conscience, c'est lui que je transcende vers des possibilités qui me sont propres — celle, par exemple, d'arriver ce

soir au lieu que je me suis fixé d'avance. Seulement, dans la mesure où je saisis ce paysage avec mes yeux qui déplient les distances, avec mes jambes qui gravissent les côtes et font, de ce fait, apparaître et disparaître de nouveaux spectacles, de nouveaux obstacles, avec mon dos qui porte le sac, j'ai une conscience non-positionnelle (de) ce corps — qui règle mes rapports avec le monde et qui signifie mon engagement dans le monde — sous forme de fatigue. Objectivement et en corrélation avec cette conscience non-thétique, les routes se révèlent comme interminables, les pentes comme *plus dures*, le soleil comme plus ardent, etc. Mais je ne *pense* pas encore ma fatigue, je ne la saisis pas comme quasi-objet de ma réflexion. Vient un moment, pourtant, où je cherche à la considérer et à la récupérer : de cette intention même il faudra fournir une interprétation. Prenons-la, cependant, pour ce qu'elle est. Elle n'est point appréhension contemplative de ma fatigue : mais — nous l'avons vu à propos de la douleur — je *souffre* ma fatigue. C'est-à-dire qu'une conscience réflexive se dirige sur ma fatigue pour la vivre et pour lui conférer une valeur et un rapport pratique à moi-même. C'est seulement sur ce plan que la fatigue m'apparaîtra comme supportable ou intolérable. Elle ne sera jamais rien de cela en elle-même, mais c'est le pour-soi réflexif qui, en surgissant, souffre la fatigue comme intolérable. Ici se pose la question essentielle : mes compagnons de route sont en bonne santé comme moi ; ils sont à peu de chose près aussi entraînés que moi, en sorte que, bien qu'il ne soit pas possible de *comparer* des événements psychiques qui se déroulent dans des subjectivités différentes, je conclus ordinairement — et les témoins concluent d'après la considération objective de nos corps-pour-autrui — qu'ils sont à peu près « aussi fatigués que moi ». D'où vient donc qu'ils souffrent différemment de leur fatigue ? On dira que la différence vient de ce que « je suis douillet » et qu'ils ne le sont pas. Mais, bien que cette appréciation ait une portée pratique indéniable et qu'on puisse tabler sur elle lorsqu'il s'agira de décider si on me convie ou non à une autre excursion, elle ne saurait nous satisfaire ici. Nous l'avons vu, en effet, être ambitieux, c'est projeter de conquérir un trône ou des honneurs ; ce n'est pas une *donnée* qui pousserait à la conquête, c'est cette conquête elle-même. Pareillement, « être douillet » ne saurait être une donnée de fait et n'est qu'un nom donné à la façon dont je souffre ma fatigue. Si donc je veux comprendre à quelles conditions je puis souffrir une fatigue comme intolérable, il ne convient pas de s'adresser à de prétendues données de fait, qui se révèlent n'être qu'un choix, il faut tenter d'examiner ce choix lui-même et voir s'il ne s'explique pas dans la perspective d'un choix plus large où il s'intégrerait comme une structure secondaire. Si j'interroge, en effet, l'un de ces compagnons, il m'expliquera qu'il est fatigué, certes, mais qu'il *aime* sa fatigue : il s'y abandonne comme à un bain, elle lui

paraît en quelque sorte l'instrument privilégié pour découvrir le monde qui l'entoure, pour s'adapter à la rudesse rocailleuse des chemins, pour découvrir la valeur « montagneuse » des pentes; de même c'est cette insolation légère de sa nuque et ce léger bourdonnement d'oreilles qui lui permettront de réaliser un contact direct avec le soleil. Enfin, le sentiment de l'effort est pour lui celui de la fatigue vaincue. Mais comme sa fatigue n'est rien d'autre que la passion qu'il endure pour que la poussière des chemins, les brûlures du soleil, la rudesse des routes existent au maximum, son effort, c'est-à-dire cette familiarité douce avec une fatigue qu'il aime, à laquelle il s'abandonne et que, pourtant, il dirige, se donne comme une manière de s'approprier la montagne, de la souffrir jusqu'au bout et d'en être vainqueur. Nous verrons dans notre prochain chapitre, en effet, le sens du mot « avoir » et dans quelle mesure *faire* est le moyen de *s'approprier*. Ainsi la fatigue de mon compagnon est vécue dans un projet plus vaste d'abandon confiant à la nature, de passion consentie pour qu'elle existe au plus fort, et, en même temps, de domination douce et d'appropriation. C'est seulement dans et par ce projet qu'elle pourra se comprendre et qu'elle aura pour lui une signification. Mais cette signification et ce projet plus vaste et plus profond sont encore par eux-mêmes « unselbstständig ». Ils ne se suffisent pas. Car ils supposent précisément un rapport particulier de mon compagnon à son corps, d'une part, et aux choses, d'autre part. Il est facilement compréhensible, en effet, qu'il y a autant de manières d'exister son corps qu'il y a de pour-soi, bien que, naturellement, certaines structures originelles soient invariables et constituent en chacun la réalité-humaine : nous nous occuperons ailleurs de ce qu'on a improprement appelé la relation de l'individu à l'espèce et des conditions d'une vérité universelle. Pour l'instant, nous pouvons concevoir, d'après mille événements signifiants, qu'il y a, par exemple, un certain type de fuite devant la facticité qui consiste précisément à s'abandonner à cette facticité, c'est-à-dire, en somme, à la reprendre en confiance et à l'aimer, pour tenter de la récupérer. Ce projet originel de récupération est donc un certain choix que le pour-soi fait de lui-même en présence du problème de l'être. Son projet demeure une néantisation, mais cette néantisation revient sur l'en-soi qu'elle néantise et se traduit par une valorisation singulière de la facticité. C'est ce qu'expriment notamment les mille conduites dites *d'abandon*. S'abandonner à la fatigue, à la chaleur, à la faim et à la soif, se laisser aller sur une chaise, sur un lit avec volupté, se détendre, tenter de se laisser boire par son propre corps, non plus sous les yeux de l'autre, comme dans le masochisme, mais dans la solitude originelle du pour-soi, tous ces comportements ne se laissent jamais limiter à eux-mêmes et nous le sentons bien puisque, chez un autre, ils agacent ou attirent : leur condition est un projet initial de

récupération du corps, c'est-à-dire une tentative de solution du problème de l'absolu (de l'en-soi-pour-soi). Cette forme initiale peut elle-même se limiter à une tolérance profonde de la facticité : le projet de se « faire corps » signifiera alors un abandon heureux à mille petites gourmandises passagères, à mille petits désirs, à mille faiblesses. Qu'on se rappelle, dans *Ulysse* de Joyce, M. Bloom humant avec faveur, pendant qu'il satisfait à des besoins naturels, « l'odeur intime qui monte de dessous lui ». Mais il se peut aussi — et c'est le cas de mon compagnon — que, par le corps et par la complaisance au corps, le pour-soi cherche à récupérer la totalité du non-conscient, c'est-à-dire tout l'univers en tant qu'il est ensemble de *choses* matérielles. En ce cas la synthèse visée de l'en-soi avec le pour-soi sera la synthèse quasi panthéiste de la totalité de l'en-soi avec le pour-soi qui le récupère. Le corps ici est un instrument de la synthèse : il se perd dans la fatigue, par exemple, pour que cet en-soi existe au plus fort. Et comme c'est le corps que le pour-soi existe comme *sien*, cette passion du corps coïncide pour le pour-soi avec le projet de « faire exister » l'en-soi. L'ensemble de cette attitude — qui est celle d'un de mes compagnons de route — peut se traduire par le sentiment obscur d'une sorte de mission : il fait cette excursion parce que la montagne qu'il va gravir et les forêts qu'il va traverser *existent*, il a mission d'être celui par qui leur sens sera manifesté. Et, par là, il tente d'être celui qui les fonde dans leur existence même. Nous reviendrons dans notre prochain chapitre sur ce rapport appropriatif du pour-soi au monde, mais nous ne disposons pas encore des éléments nécessaires pour l'élucider pleinement. Ce qui paraît évident, en tout cas, après notre analyse, c'est que la façon dont mon compagnon *souffre* sa fatigue demande nécessairement pour être comprise une analyse régressive qui nous conduit jusqu'à un projet initial. Ce projet que nous avons esquissé est-il cette fois « selbstständig » ? Certes — et il est facile de s'en convaincre : en effet, nous avons atteint de régression en régression le rapport originel que le pour-soi choisit avec sa facticité et avec le monde. Mais ce rapport originel est-il rien d'autre que l'être-dans-le-monde lui-même du pour-soi en tant que cet être-dans-le-monde est choix, c'est-à-dire que nous avons atteint le type originel de néantisation par quoi le pour-soi a à être son propre néant ? A partir de là, aucune interprétation ne peut être tentée, car elle supposerait implicitement l'être-dans-le-monde du pour-soi, comme toutes les démonstrations qu'on a tentées du postulat d'Euclide supposaient implicitement l'adoption de ce postulat.

Dès lors, si j'applique la même méthode pour interpréter la façon dont je souffre ma fatigue, je saisirai d'abord en moi une défiance de mon corps — par exemple —, une manière de ne pas vouloir « faire avec lui »..., de le compter pour rien, qui est simplement un des

nombreux modes possibles pour moi *d'exister mon corps*. Je découvrirai sans peine une méfiance analogue vis-à-vis de l'en-soi et, par exemple, un projet originel pour récupérer l'en-soi que je néantis, *par l'intermédiaire des autres*, ce qui me renvoie à un des projets initiaux que nous énumérions dans la partie précédente. Dès lors ma fatigue, au lieu d'être soufferte « en souplesse », sera appréhendée « en raideur », comme un phénomène importun dont je veux me débarrasser — et cela tout simplement parce qu'elle incarne mon corps et ma contingence brute au milieu du monde, alors que mon projet est de faire sauver mon corps et ma présence dans le monde par les regards de l'autre. Je suis renvoyé moi aussi à mon projet originel, c'est-à-dire à mon être-dans-le-monde, en tant que cet être est choix.

Nous ne nous dissimulons pas combien la méthode de cette analyse laisse à désirer. C'est que tout est à faire dans ce domaine : il s'agit, en effet, de dégager les significations impliquées par un acte — par *tout* acte — et de passer de là à des significations plus riches et plus profondes jusqu'à ce qu'on rencontre la signification qui n'implique plus aucune autre signification et qui ne renvoie qu'à elle-même. Cette dialectique remontante est pratiquée spontanément par la plupart des gens, on peut même constater que dans la connaissance de soi-même ou dans celle d'autrui, une compréhension spontanée est donnée de la hiérarchie des interprétations. Un geste renvoie à une « Weltanschauung » et nous le *sentons*. Mais personne n'a tenté de dégager systématiquement les significations impliquées par un acte. Une seule école est partie de la même évidence originelle que nous : c'est l'école freudienne. Pour Freud, comme pour nous, un acte ne saurait se borner à lui-même : il renvoie immédiatement à des structures plus profondes. Et la psychanalyse est la méthode qui permet d'expliciter ces structures. Freud se demande comme nous : à quelles conditions est-il possible que telle personne ait accompli telle action particulière ? Et il refuse comme nous d'interpréter l'action par le moment antécédent, c'est-à-dire de concevoir un déterminisme psychique horizontal. L'acte lui paraît *symbolique*, c'est-à-dire qu'il lui semble traduire un désir plus profond, qui lui-même ne saurait s'interpréter qu'à partir d'une détermination initiale de la libido du sujet. Seulement Freud vise ainsi à constituer un déterminisme vertical. En outre, sa conception va nécessairement, par ce biais, renvoyer au passé du sujet. L'affectivité, pour lui, est à la base de l'acte sous forme de tendances psychophysiologiques. Mais cette affectivité est originellement chez chacun de nous une table rase : ce sont les circonstances extérieures et, pour tout dire, l'*histoire* du sujet qui décidera si telle ou telle tendance se fixera sur tel ou tel objet. C'est la situation de l'enfant au milieu de sa famille qui déterminera en lui la naissance du complexe d'Œdipe : dans d'autres sociétés composées de familles d'un autre type — et, comme on l'a remarqué,

par exemple, chez les primitifs des îles de Corail du Pacifique — ce complexe ne saurait se former. En outre, ce sont encore des circonstances extérieures qui décideront si, à l'âge de la puberté, ce complexe se « liquide », ou demeure, au contraire, le pôle de la vie sexuelle. De la sorte et par l'intermédiaire de l'histoire, le déterminisme vertical de Freud demeure axé sur un déterminisme horizontal. Certes, tel acte symbolique exprime un désir sous-jacent et contemporain, de même que ce désir manifeste un complexe plus profond et ceci dans l'unité d'un même processus psychique ; mais le complexe n'en préexiste pas moins à sa manifestation symbolique et c'est le passé qui l'a constitué tel qu'il est, suivant des connexions classiques : transfert, condensation, etc., que nous trouvons mentionnées non seulement dans la psychanalyse, mais dans toutes les tentatives de reconstruction déterministe de la vie psychique. En conséquence, la dimension du futur n'existe pas pour la psychanalyse. La réalité-humaine perd une de ses ek-stases et elle doit s'interpréter uniquement par une régression vers le passé à partir du présent. En même temps les structures fondamentales du sujet, qui sont signifiées par ses actes, ne sont pas signifiées *pour lui*, mais pour un témoin objectif qui use de méthodes discursives pour expliciter ces significations. Aucune compréhension préontologique du sens de ses actes n'est accordée au sujet. Et cela se conçoit assez bien, puisque, malgré tout, ces actes ne sont qu'un effet du passé — qui est, par principe, hors d'atteinte — au lieu de chercher à inscrire leur but dans le futur.

Aussi devons-nous nous borner à nous inspirer de la *méthode* psychanalytique, c'est-à-dire que nous devons tenter de dégager les significations d'un acte en partant du principe que toute action, si insignifiante soit-elle, n'est pas le simple effet de l'état psychique antérieur et ne ressortit pas à un déterminisme linéaire, mais qu'elle s'intègre, au contraire, comme une structure secondaire dans des structures globales et, finalement, dans la totalité que je suis. Sinon, en effet, je devrais me comprendre ou comme un flux horizontal de phénomènes, dont chacun est conditionné en extériorité par le précédent — ou comme une substance supportant l'écoulement dépourvu de sens de ses modes. Ces deux conceptions nous ramèneraient à confondre le pour-soi avec l'en-soi. Mais si nous acceptons la méthode de la psychanalyse — et nous y reviendrons longuement au chapitre suivant — nous devons l'appliquer *en sens inverse*. Nous concevons, en effet, tout acte comme phénomène *compréhensible* et nous n'admettons pas plus le « hasard » déterministe que Freud. Mais au lieu de comprendre le phénomène considéré à partir du passé, nous concevons l'acte compréhensif comme un retour du futur vers le présent. La façon dont je souffre ma fatigue n'est nullement dépendante du hasard de la pente que je gravis ou de la nuit plus ou moins agitée que j'ai passée : ces facteurs peuvent contribuer à

constituer ma fatigue elle-même, non la façon dont je la souffre. Mais nous refusons de voir en elle, avec un disciple d'Adler, une expression du complexe d'infériorité, par exemple, au sens où ce complexe serait une formation antérieure. Qu'une certaine façon rageuse et raidie de lutter contre la fatigue puisse exprimer ce qu'on nomme complexe d'infériorité nous n'en disconvenons pas. Mais le complexe d'infériorité lui-même est un projet de mon propre pour-soi dans le monde en présence de l'autre. Comme tel, il est toujours transcendance, comme tel encore, manière de se choisir. Cette infériorité contre laquelle je lutte et que pourtant je reconnais, je l'ai *choisie* dès l'origine ; sans doute est-elle signifiée par mes diverses « conduites d'échec », mais précisément elle n'est rien d'autre que la totalité organisée de mes conduites d'échec, comme plan projeté, comme devis général de mon être et chaque conduite d'échec est elle-même transcendance puisque je dépasse à chaque fois le réel vers mes possibilités : céder à la fatigue par exemple, c'est transcender le chemin à faire en lui constituant le sens de « chemin trop difficile à parcourir ». Il est impossible de considérer sérieusement le sentiment d'infériorité sans le déterminer à partir du futur et de mes possibilités. Même des constatations comme « je suis laid », « je suis bête », etc., sont, par nature, des anticipations. Il ne s'agit pas de la pure constatation de ma laideur, mais de la saisie du coefficient d'adversité que présentent les femmes ou la société à mes entreprises. Et cela ne saurait se découvrir que par et dans le choix de ces entreprises. Ainsi le complexe d'infériorité est projet libre et global de moi-même, comme inférieur devant l'autre, il est la manière dont je choisis d'assumer mon être-pour-autrui, la solution libre que je donne à l'existence de l'autre, ce scandale insurmontable. Ainsi faut-il comprendre mes réactions d'infériorité et mes conduites d'échec à partir de la libre esquisse de mon infériorité comme choix de moi-même dans le monde. Nous accordons aux psychanalystes que toute réaction humaine est, *a priori*, compréhensible. Mais nous leur reprochons d'avoir justement méconnu cette « compréhensibilité » initiale en tentant d'expliquer la réaction considérée par une réaction antérieure, ce qui réintroduit le mécanisme causal : la compréhension doit se définir autrement. Est compréhensible toute action comme projet de soi-même vers un possible. Elle est compréhensible d'abord en tant qu'elle offre un contenu rationnel immédiatement saisissable — je pose mon sac sur le sol *pour* me reposer un instant — c'est-à-dire en tant que nous saisissons immédiatement le possible qu'elle projette et la fin qu'elle vise. Elle est compréhensible ensuite en ce que le possible considéré renvoie à d'autres possibles, ceux-ci à d'autres et ainsi de suite jusqu'à l'ultime possibilité que je suis. Et la compréhension se fait en deux sens inverses : par une psycho-analyse régressive, on remonte de l'acte considéré jusqu'à mon possible ultime — par une progression

synthétique, de ce possible ultime on redescend jusqu'à l'acte envisagé et on saisit son intégration dans la forme totale.

Cette forme, que nous nommons notre possibilité ultime, n'est pas *un* possible parmi d'autres — fût-ce, comme le veut Heidegger, la possibilité de mourir ou de « ne plus réaliser de présence dans le monde ». Toute possibilité singulière, en effet, s'articule dans un ensemble. Il faut concevoir au contraire cette possibilité ultime comme la synthèse unitaire de tous nos possibles actuels ; chacun de ces possibles résidant dans la possibilité ultime à l'état indifférencié jusqu'à ce qu'une circonstance particulière vienne le mettre en relief sans supprimer pour cela son appartenance à la totalité. Nous avons marqué, en effet, dans notre seconde partie [1], que l'appréhension perceptive d'un objet quelconque se faisait sur *fond de monde*. Nous entendions par là que ce que les psychologues ont coutume d'appeler « perception » ne pouvait pas se limiter aux objets proprement « vus » ou « entendus », etc., à un certain instant, mais que les objets considérés renvoient par des implications et des significations diverses à la totalité de l'existant en soi *à partir de laquelle* ils sont appréhendés. Ainsi n'est-il pas vrai que je passe de proche en proche de cette table à la chambre où je suis, puis, en sortant, de là au vestibule, à l'escalier, à la rue, pour concevoir enfin comme résultat d'un passage à la limite le monde comme la somme de tous les existants. Mais bien au contraire, je ne puis percevoir une chose-ustensile quelconque, si ce n'est à partir de la totalité absolue de tous les existants, car mon être premier est être-dans-le-monde. Ainsi trouvons-nous dans les choses, en tant « qu'*il y a* » *des choses* pour l'homme, un appel perpétuel vers l'intégration qui fait que pour les saisir nous descendons de l'intégration totale et immédiatement réalisée jusqu'à telle structure singulière qui ne s'interprète que par rapport à cette totalité. Mais si d'autre part *il y a* un monde, c'est parce que nous surgissons au monde d'un coup et en totalité. Nous avons marqué, en effet, dans ce même chapitre consacré à la transcendance, que l'en-soi n'était capable d'aucune unité mondaine par soi seul. Mais notre surgissement est une passion en ce sens que nous nous perdons dans la néantisation pour qu'un monde existe. Ainsi le phénomène premier de l'être-dans-le-monde est la relation originelle entre la totalité de l'en-soi ou monde et ma propre totalité détotalisée : je me choisis tout entier dans le monde tout entier. Et de même que je viens *du* monde *à* un *ceci* particulier, je viens de moi-même comme totalité détotalisée à l'esquisse d'une de mes possibilités singulières, puisque je ne puis saisir un *ceci* particulier sur fond de monde qu'à l'occasion d'un projet particulier de moi-même. Mais en ce cas, de même que je ne puis saisir tel *ceci* que sur fond de

1. *Ibid.*, chap. III, 2e partie.

monde, en le dépassant vers telle ou telle possibilité, de même je ne puis me projeter par delà le *ceci* vers telle ou telle possibilité que sur fond de mon ultime et totale possibilité. Ainsi mon ultime et totale possibilité comme intégration originelle de tous mes possibles singuliers et le monde comme la totalité qui vient aux existants par mon surgissement à l'être sont deux notions rigoureusement corrélatives. Je ne puis percevoir le marteau (c'est-à-dire ébaucher le « marteler ») que sur fond de monde ; mais réciproquement, je ne puis ébaucher cet acte de « marteler » que sur fond de la totalité de moi-même et à partir d'elle.

Ainsi l'acte fondamental de liberté est trouvé ; et c'est lui qui donne son sens à l'action particulière que je puis être amené à considérer : cet acte constamment renouvelé ne se distingue pas de mon être ; il est choix de moi-même dans le monde et du même coup découverte du monde. Ceci nous permet d'éviter l'écueil de l'inconscient que la psychanalyse rencontrait au départ. Si rien n'est dans la conscience qui ne soit conscience d'être, pourrait-on nous objecter en effet, il faut que ce choix fondamental soit choix *conscient* ; or, précisément, pouvez-vous affirmer que vous êtes conscient, lorsque vous cédez à la fatigue, de toutes les implications que suppose cet acte ? Nous répondrons que nous en sommes parfaitement conscients. Seulement cette conscience elle-même doit avoir pour limite la structure de la conscience en général et du choix que nous faisons.

En ce qui concerne ce dernier, il faut insister sur le fait qu'il ne s'agit nullement d'un choix délibéré. Et cela, non parce qu'il serait *moins* conscient ou *moins* explicite qu'une délibération mais au contraire parce qu'il est le fondement de toute délibération et que, comme nous l'avons vu, une délibération requiert une interprétation à partir d'un choix originel. Il faut donc se défendre de l'illusion qui ferait de la liberté originelle une *position* de motifs et de mobiles comme *objets*, puis une *décision* à partir de ces motifs et de ces mobiles. Bien au contraire, dès qu'il y a motif et mobile, c'est-à-dire appréciation des choses et des structures du monde, il y a déjà position des fins, et, par conséquent, choix. Mais cela ne signifie pas que le choix profond soit pour autant inconscient. Il ne fait qu'un avec la conscience que nous avons de nous-même. Cette conscience, on le sait, ne saurait être que non-positionnelle : elle est conscience-nous puisqu'elle ne se distingue pas de notre être. Et comme notre être est précisément notre choix originel, la conscience (de) choix est identique à la conscience que nous avons (de) nous. Il faut être conscient pour choisir et il faut choisir pour être conscient. Choix et conscience sont une seule et même chose. C'est ce que beaucoup de psychologues ont senti lorsqu'ils ont déclaré que la conscience « était sélection ». Mais faute de ramener cette sélection à son fondement ontologique, ils sont restés sur un terrain où la sélection apparaissait

comme une fonction gratuite d'une conscience par ailleurs substantielle. C'est, en particulier, ce qu'on pourrait reprocher à Bergson. Mais s'il est bien établi que la conscience est néantisation, on conçoit qu'avoir conscience de nous-même et nous choisir ne font qu'un. C'est ce qui explique les difficultés que des moralistes comme Gide ont rencontrées lorsqu'ils ont voulu définir la pureté des sentiments. Quelle différence y a-t-il, demandait Gide [1], entre un sentiment voulu et un sentiment *éprouvé* ? A vrai dire, il n'y en a aucune : « vouloir aimer » et aimer ne font qu'un puisque aimer c'est se choisir aimant en prenant conscience d'aimer. Si le *πάθος* est libre, il est choix. Nous avons assez marqué — en particulier dans le chapitre qui concerne la Temporalité — que le *cogito* cartésien doit être étendu. En fait, nous l'avons vu, prendre conscience (de) soi ne signifie jamais prendre conscience de l'instant, car l'instant n'est qu'une vue de l'esprit et, si même il existait, une conscience qui se saisirait dans l'instant ne saisirait plus *rien*. Je ne puis prendre conscience de moi que comme *un tel* homme engagé dans telle ou telle entreprise, escomptant tel ou tel succès, redoutant telle ou telle issue, et, par l'ensemble de ces anticipations, esquissant tout entière sa *figure*. Et c'est bien ainsi que je me saisis, en ce moment où j'écris ; je ne suis pas la simple conscience perceptive de ma main qui trace des signes sur le papier, je suis bien en avant de cette main jusqu'à l'achèvement du livre et jusqu'à la signification de ce livre — et de l'activité philosophique en général — dans ma vie ; et c'est dans le cadre de ce projet, c'est-à-dire dans le cadre de ce que je suis, que s'insèrent certains projets vers des possibilités plus restreintes comme d'exposer telle idée de telle ou telle manière ou de cesser d'écrire pendant un moment ou de feuilleter un ouvrage où je cherche telle ou telle référence, etc. Seulement, l'erreur serait de croire qu'à ce choix global correspond une conscience analytique et différenciée. Mon projet ultime et initial — car il est les deux à la fois — est, nous le verrons, toujours l'esquisse d'une solution du problème de l'être. Mais cette solution n'est pas d'abord conçue puis réalisée : nous *sommes* cette solution, nous la faisons exister par notre engagement même et nous ne saurions donc la saisir qu'en la vivant. Ainsi sommes-nous toujours présents tout entiers à nous-mêmes, mais précisément parce que nous sommes tout entiers présents, nous ne pouvons espérer avoir une conscience analytique et détaillée de ce que nous sommes. Cette conscience, d'ailleurs, ne saurait être que non-thétique.

Mais, d'autre part, le monde nous renvoie exactement, par son articulation même, l'image de ce que nous sommes. Non que nous puissions — nous l'avons vu de reste — déchiffrer cette image c'est-à-dire la détailler et la soumettre à l'analyse — mais parce que le monde

1. *Journal des Faux monnayeurs.*

nous apparaît nécessairement comme nous sommes ; c'est en effet en le dépassant vers nous-mêmes que nous le faisons apparaître tel qu'il est. Nous choisissons le monde — non dans sa contexture en-soi, mais dans sa signification — en nous choisissant. Car la négation interne, par quoi en niant de nous que nous soyons le monde nous le faisons apparaître comme monde, ne saurait exister que si elle est en même temps projection vers un possible. C'est la façon même dont je me confie à l'inanimé, dont je m'abandonne à mon corps — ou, au contraire, dont je me raidis contre l'un et l'autre — qui fait apparaître mon corps et le monde inanimé, avec leur valeur propre. En conséquence, là aussi je jouis d'une pleine conscience de moi-même et de mes projets fondamentaux, et, cette fois, cette conscience est positionnelle. Seulement, précisément parce qu'elle est positionnelle, ce qu'elle me livre est l'image transcendante de ce que je suis. La valeur des choses, leur rôle instrumental, leur proximité et leur éloignement réels (qui sont sans rapport avec leur proximité et leur éloignement spatiaux) ne font rien d'autre qu'esquisser mon image, c'est-à-dire mon choix. Mon vêtement (uniforme ou complet-veston, chemise souple ou empesée) négligé ou soigné, recherché ou vulgaire, mes meubles, la rue où j'habite, la ville où je réside, les livres dont je m'entoure, les divertissements que je prends, tout ce qui est mien, c'est-à-dire finalement le monde dont j'ai perpétuellement conscience — au moins à titre de signification impliquée par l'objet que je regarde ou que j'emploie —, tout m'apprend à moi-même mon choix, c'est-à-dire mon être. Mais telle est la structure de la conscience positionnelle que je ne puis ramener cette connaissance à une saisie subjective de moi-même et qu'elle me renvoie à d'autres objets que je produis ou que je dispose en liaison avec l'ordre des précédents sans pouvoir m'apercevoir que je sculpte ainsi de plus en plus ma figure dans le monde. Ainsi avons-nous pleinement conscience du choix que nous sommes. Et si l'on objecte qu'il faudrait, selon ces remarques, avoir conscience non de nous *être choisis*, mais de nous *choisir*, nous répondrons que cette conscience se traduit par le double « sentiment » de l'angoisse et de la responsabilité. Angoisse, délaissement, responsabilité, soit en sourdine, soit en pleine force, constituent en effet la *qualité* de notre conscience en tant que celle-ci est pure et simple liberté.

Nous posions tout à l'heure une question : j'ai cédé à la fatigue, disions-nous, et sans doute *j'aurais pu* faire autrement mais *à quel prix* ? Nous sommes à présent en mesure d'y répondre. Notre analyse, en effet, vient de nous montrer que cet acte n'était pas *gratuit*. Certes, il ne s'expliquait pas par un mobile ou un motif conçu comme le contenu d'un « état » de conscience antérieur ; mais il devait s'interpréter à partir d'un projet originel dont il faisait partie intégrante. Dès lors, il devient évident qu'on ne peut supposer que l'acte eût pu

être modifié sans supposer en même temps une modification fondamentale de mon choix originel de moi-même. Cette façon de céder à la fatigue et de me laisser tomber sur le bord de la route exprime un certain raidissement initial contre mon corps et l'en-soi inanimé. Elle se place dans le cadre d'une certaine vision du monde où les difficultés peuvent paraître « ne pas valoir la peine d'être supportées » et où, précisément, le mobile, étant pure conscience non-thétique et, par conséquent, projet initial de soi vers une fin absolue (un certain aspect de l'en-soi-pour-soi), est saisie du monde (chaleur, éloignement de la ville, vanité des efforts, etc.) comme *motif* d'arrêter ma marche. Ainsi ce *possible* : m'arrêter, ne prend, *en théorie*, son sens que dans et par la hiérarchie des possibles que je suis à partir du possible ultime et initial. Cela n'implique pas que je *doive nécessairement* m'arrêter, mais seulement que je ne puis refuser de m'arrêter que par une conversion radicale de mon être-dans-le-monde, c'est-à-dire par une brusque métamorphose de mon projet initial, c'est-à-dire par un autre choix de moi-même et de mes fins. Cette modification est d'ailleurs toujours possible. L'angoisse qui, lorsqu'elle est dévoilée, manifeste à notre conscience notre liberté, est témoin de cette modificabilité perpétuelle de notre projet initial. Dans l'angoisse, nous ne saisissons pas simplement le fait que les possibles que nous projetons sont perpétuellement rongés par notre liberté à venir, nous appréhendons en outre notre choix, c'est-à-dire nous-même, comme *injustifiable*, c'est-à-dire que nous saisissons notre choix comme ne dérivant d'aucune réalité antérieure et comme devant servir de fondement, au contraire, à l'ensemble des significations qui constituent la réalité. L'injustifiabilité n'est pas seulement la reconnaissance subjective de la contingence absolue de notre être, mais encore celle de l'intériorisation et de la reprise à notre compte de cette contingence. Car le choix — nous le verrons — issu de la contingence de l'en-soi qu'il néantise, la transporte sur le plan de la détermination gratuite du pour-soi par lui-même. Ainsi sommes-nous perpétuellement engagés dans notre choix et perpétuellement conscients de ce que nous-mêmes pouvons brusquement inverser ce choix et renverser la vapeur, car nous projetons l'avenir par notre être même et nous le rongeons perpétuellement par notre liberté existentielle, nous annonçant à nous-même ce que nous sommes par l'avenir, et sans prises sur cet avenir qui demeure toujours *possible* sans passer jamais au rang de *réel*. Ainsi sommes-nous perpétuellement *menacés* de la néantisation de notre choix actuel, perpétuellement menacés de nous choisir — et par conséquent de devenir — autres que nous sommes. Du seul fait que notre choix est absolu, il est *fragile*, c'est-à-dire qu'en posant par lui notre liberté, nous posons du même coup sa possibilité perpétuelle de devenir un *en-deçà* passéifié pour un au-delà que je serai.

Toutefois, entendons bien que notre choix actuel est tel qu'il ne nous fournit aucun *motif* pour le passéifier par un choix ultérieur. En effet, c'est lui qui crée originellement tous les motifs et tous les mobiles qui peuvent nous conduire à des actions partielles, c'est lui qui dispose le monde avec ses significations, ses complexes-ustensiles et son coefficient d'adversité. Ce changement absolu qui nous menace de notre naissance à notre mort reste perpétuellement imprévisible et incompréhensible. Si même nous envisageons d'autres attitudes fondamentales comme *possibles*, nous ne les considérons jamais que du dehors, comme des comportements de l'autre. Et si nous tentons d'y rapporter nos conduites, elles ne perdront pas pour cela leur caractère d'extériorité et de transcendances-transcendées. Les « comprendre », en effet, ce serait déjà les avoir choisies. Nous allons y revenir.

En outre, nous ne devons pas nous représenter le choix originel comme « se produisant d'un instant à l'autre » ; ce serait revenir à la conception instantanéiste de la conscience dont un Husserl n'a pu sortir. Puisque, au contraire, c'est la conscience qui se temporalise, il faut concevoir que le choix originel déploie le temps et ne fait qu'un avec l'unité des trois ek-stases. Nous choisir, c'est nous néantiser, c'est-à-dire faire qu'un futur vienne nous annoncer ce que nous sommes en conférant un sens à notre passé. Ainsi n'y a-t-il pas une succession d'instants séparés par des néants comme chez Descartes et tels que mon choix à l'instant t ne puisse agir sur mon choix de l'instant t_1. Choisir, c'est faire que surgisse avec mon engagement une certaine extension finie de durée concrète et continue, qui est précisément celle qui me sépare de la réalisation de mes possibles originels. Ainsi liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne font qu'une seule et même chose.

Pourtant l'*instant* n'est pas une vaine invention des philosophes. Certes, il n'y a point d'instant subjectif lorsque je me suis engagé dans ma tâche ; en ce moment, par exemple, où j'écris, tâchant de saisir et de mettre en ordre mes idées, il n'y a pas pour moi d'instant, il n'y a qu'une perpétuelle poursuite-poursuivie de moi-même vers les fins qui me définissent (l'explicitation des idées qui doivent faire le fond de cet ouvrage) ; et pourtant nous sommes perpétuellement *menacés par l'instant*. C'est-à-dire que nous sommes tels, par le choix même de notre liberté, que nous pouvons toujours faire apparaître l'instant comme rupture de notre unité ek-statique. Qu'est-ce donc que l'instant ? L'instant ne saurait être découpé dans le processus de temporalisation d'un projet concret : nous venons de le montrer. Mais il ne saurait non plus être assimilé au terme initial ou au terme final (s'il doit exister) de ce processus. Car l'un comme l'autre de ces termes sont agrégés de l'intérieur à la totalité du processus et en font partie intégrante. Ils n'ont donc l'un et l'autre qu'une des caractéristi-

ques de l'instant : le terme initial, en effet, est agrégé au processus dont il est terme initial, en ce qu'il est *son* commencement. Mais, d'autre part, il est limité par un néant antérieur en ce qu'il est *un* commencement. Le terme final est agrégé au processus qu'il termine en ce qu'il est *sa* fin : la dernière note appartient à la mélodie. Mais il est suivi d'un néant qui le limite en ce qu'il est *une* fin. L'instant, s'il doit pouvoir exister, doit être borné par un double néant. Cela n'est nullement concevable s'il doit être donné antérieurement à tous les processus de temporalisation, nous l'avons montré. Mais dans le développement même de notre temporalisation, nous pouvons produire des instants si certains processus surgissent sur l'effondrement des processus antérieurs. L'instant sera alors un commencement *et* une fin. En un mot, si la fin d'un projet coïncide avec le commencement d'un autre projet, une réalité temporelle ambiguë surgira qui sera limitée par un néant antérieur en ce qu'elle est commencement et par un néant postérieur en ce qu'elle est fin. Mais cette structure temporelle ne sera concrète que si le commencement se donne lui-même comme fin du processus qu'il passéifie. Un commencement qui se donne comme fin d'un projet antérieur, tel doit être l'instant. Il n'existera donc que si nous sommes à nous-même commencement et fin dans l'unité d'un même acte. Or, c'est précisément ce qui se produit dans le cas d'une modification radicale de notre projet fondamental. Par le libre choix de cette modification, en effet, nous temporalisons un projet que nous sommes et nous nous faisons annoncer par un futur l'être que nous avons choisi ; ainsi le présent pur appartient à la temporalisation nouvelle comme commencement, et il reçoit du futur qui vient de surgir sa nature propre de commencement. C'est le futur seul, en effet, qui peut revenir sur le présent pur pour le qualifier de commencement, sinon ce présent ne serait qu'un présent quelconque. Ainsi le présent du choix appartient déjà, comme structure intégrée, à la nouvelle totalité amorcée. Mais, d'autre part, il ne se peut pas que ce choix ne se détermine pas *en liaison* avec le passé qu'il a à être. Il est même, par principe, décision de saisir comme passé le choix auquel il se substitue. Un athée converti n'est point simplement un croyant : c'est un croyant qui a nié de lui-même l'athéisme, qui a passéifié en lui son projet d'être athée. Ainsi le nouveau choix se donne comme commencement en tant qu'il est une fin et comme fin en tant qu'il est commencement ; il est borné par un double néant et, comme tel, il réalise une cassure dans l'unité ek-statique de notre être. Cependant, l'instant n'est lui-même qu'un néant car, où que nous portions notre vue, nous ne saisirons qu'une temporalisation continue, qui sera, selon la direction de notre regard, ou bien la série achevée et close qui vient de passer, en entraînant son terme final avec elle — ou bien la temporalisation vivante qui commence et dont le terme initial est happé et entraîné par la possibilité future.

Ainsi tout choix fondamental définit la direction de la poursuite-poursuivie en même temps qu'il se temporalise. Cela ne signifie pas qu'il *donne un élan initial*, ni qu'il y ait quelque chose comme de l'acquis dont je puisse profiter tant que je me tiens dans les limites de ce choix. La néantisation se poursuit continûment, au contraire, et par suite la reprise libre et continue du choix est indispensable. Seulement, cette reprise ne se fait pas d'*instant en instant* tant que je reprends librement mon choix : c'est qu'alors il n'y a pas d'instant ; la reprise est si étroitement agrégée à l'ensemble du processus qu'elle n'a aucune signification instantanée ni n'en peut avoir. Mais précisément parce qu'il est libre et perpétuellement repris par la liberté, mon choix a pour limite la liberté même ; c'est-à-dire qu'il est hanté par le spectre de l'instant. Tant que je *reprendrai* mon choix, la passéification du processus se fera en parfaite continuité ontologique avec le présent. Le processus passéifié reste organisé à la néantisation présente sous forme d'un *savoir*, c'est-à-dire de signification vécue et intériorisée, sans jamais être *objet* pour la conscience qui se projette vers ses fins propres. Mais, précisément parce que je suis libre, j'ai toujours la possibilité de poser en objet mon passé immédiat. Cela signifie que, alors que ma conscience antérieure était pure conscience non-positionnelle (du) passé, en tant qu'elle se constituait elle-même comme négation interne du réel co-présent et qu'elle se faisait annoncer son sens par des fins posées comme « *re*-prises », lors du nouveau choix la conscience pose son propre passé comme objet, c'est-à-dire qu'elle l'*apprécie* et prend ses repères par rapport à lui. Cet acte d'objectivation du passé immédiat ne fait qu'un avec le choix nouveau d'autres fins : il contribue à faire jaillir l'instant comme brisure néantisante de la temporalisation.

La compréhension des résultats obtenus par cette analyse sera plus aisée pour le lecteur si nous les comparons à une autre théorie de la liberté, par exemple à celle de Leibniz. Pour Leibniz comme pour nous, lorsque Adam prend la pomme, il eût été *possible* qu'il ne la prît pas. Mais pour lui, comme pour nous, les implications de ce geste sont si nombreuses et si ramifiées que, finalement, déclarer qu'il eût été possible qu'Adam ne prît pas la pomme revient à dire qu'un autre Adam eût été possible. Ainsi la contingence d'Adam ne fait qu'un avec sa liberté, puisque cette contingence signifie que cet Adam *réel* est entouré d'une infinité d'Adams possibles dont chacun est caractérisé, par rapport à l'Adam réel, par une altération légère ou profonde de tous ses attributs, c'est-à-dire finalement de sa substance. Pour Leibniz, donc, la liberté réclamée par la réalité-humaine est comme l'organisation de trois notions différentes : est libre celui qui : 1° se détermine rationnellement à faire un acte ; 2° est tel que cet acte se comprend pleinement par la nature même de celui qui l'a commis ; 3° est contingent, c'est-à-dire existe de telle sorte que d'autres

individus commettant d'autres actes à propos de la même situation eussent été possibles. Mais, à cause de la connexion nécessaire des possibles, un autre geste d'Adam n'eût été possible que pour et par un autre Adam et l'existence d'un autre Adam impliquait celle d'un autre monde. Nous reconnaissons avec Leibniz que le geste d'Adam engage la personne d'Adam entière et qu'un autre geste se fût compris à la lueur et dans les cadres d'une autre personnalité d'Adam. Mais Leibniz retombe dans un nécessitarisme tout à fait opposé a l'idée de liberté lorsqu'il place la formule même de la substance d'Adam au départ comme une prémisse qui amènera l'acte d'Adam comme une de ses conclusions partielles, c'est-à-dire lorsqu'il réduit l'ordre chronologique à n'être qu'une expression symbolique de l'ordre logique. Il en résulte d'une part, en effet, que l'acte est rigoureusement nécessité par l'essence même d'Adam, aussi la contingence, qui rend la liberté possible, selon Leibniz, se trouve tout entière contenue dans l'essence d'Adam. Et cette essence n'est point choisie par Adam lui-même, mais par Dieu. Aussi est-il vrai que l'acte commis par Adam découle nécessairement de l'essence d'Adam et qu'en cela il dépend d'Adam lui-même et de nul autre, ce qui est certes une condition de la liberté. Mais l'essence d'Adam, elle, est un *donné* pour Adam lui-même : Adam ne l'a pas choisie, il n'a pu choisir d'être Adam. En conséquence, il ne porte nullement la responsabilité de son être. Il importe peu, par suite, qu'on puisse lui attribuer, une fois qu'il est donné, la responsabilité relative de son acte. Pour nous, au contraire, Adam ne se définit point par une essence, car l'essence est, pour la réalité-humaine, postérieure à l'existence. Il se définit par le choix de ses fins, c'est-à-dire par le surgissement d'une temporalisation ek-statique qui n'a rien de commun avec l'ordre logique. Ainsi la contingence d'Adam exprime le choix fini qu'il a fait de lui-même. Mais dès lors ce qui lui annonce sa *personne* est futur et non passé : il choisit de se faire apprendre ce qu'il est par les fins vers lesquelles il se projette — c'est-à-dire par la totalité de ses goûts, de ses inclinations, de ses haines, etc., en tant qu'il y a une organisation thématique et un *sens* inhérent à cette totalité. Nous ne saurions ainsi tomber dans l'objection que nous faisions à Leibniz quand nous lui disions : « Certes, Adam a choisi de prendre la pomme, mais il n'a pas choisi d'être Adam. » Pour nous, en effet, c'est au niveau du choix d'Adam par lui-même, c'est-à-dire de la détermination de l'essence par l'existence, que se place le problème de la liberté. En outre, nous reconnaissons avec Leibniz qu'un autre geste d'Adam, impliquant un autre Adam, implique un autre monde, mais nous n'entendons pas par « autre monde » une telle organisation des compossibles que l'autre Adam possible y trouve sa place : simplement, à un autre être-dans-le-monde d'Adam correspondra la révélation d'une autre face du monde. Enfin, pour

Leibniz, le geste possible de l'autre Adam, étant organisé dans un autre monde possible, préexiste de toute éternité, en tant que possible, à la réalisation de l'Adam contingent et réel. Ici encore l'essence précède l'existence pour Leibniz et l'ordre chronologique dépend de l'ordre éternel du logique. Pour nous, au contraire, le possible n'est que pure et informe possibilité d'être autre, tant qu'il n'est pas *existé* comme possible par un nouveau projet d'Adam vers des possibilités neuves. Ainsi le possible de Leibniz demeure-t-il éternellement possible abstrait, au lieu que, pour nous, le possible n'apparaît qu'en se possibilisant, c'est-à-dire en venant annoncer à Adam ce qu'il est. Par suite, l'ordre de l'explication psychologique chez Leibniz va du passé au présent, dans la mesure même où cette succession exprime l'ordre éternel des essences; tout est finalement figé dans l'éternité logique et la seule contingence est celle du principe, ce qui signifie qu'Adam est un postulat de l'entendement divin. Pour nous, au contraire, l'ordre de l'interprétation est rigoureusement *chronologique*, il ne cherche nullement à *réduire* le temps à un enchaînement purement logique (*raison*) ou logico-chronologique (*cause*, déterminisme). Il s'interprète donc à partir du futur.

Mais, surtout, ce sur quoi il vaut la peine d'insister, c'est que toute notre analyse précédente est purement *théorique. En théorie* seulement un autre geste d'Adam n'est possible que dans les limites d'un bouleversement total des fins par quoi Adam se choisit comme Adam. Nous avons présenté les choses de la sorte — et nous avons pu sembler leibniziens de ce fait — pour exposer d'abord nos vues avec le maximum de simplicité. En fait, la réalité est bien autrement complexe. C'est qu'en effet l'ordre d'interprétation est purement chronologique et non logique : la *compréhension* d'un acte à partir des fins originelles posées par la liberté du pour-soi n'est pas une *intellection.* Et la hiérarchie descendante des possibles, depuis le possible ultime et initial jusqu'au possible dérivé que l'on veut comprendre, n'a rien de commun avec la série déductive qui va d'un principe à sa conséquence. Tout d'abord, la liaison du possible dérivé (se raidir contre la fatigue ou s'y abandonner) au possible fondamental n'est pas une liaison de *déductibilité*. C'est une liaison de totalité à structure partielle. La vue du projet total permet de « comprendre » la structure singulière considérée. Mais les gestaltistes nous ont montré que la prégnance des formes totales n'exclut pas la variabilité de certaines structures secondaires. Il est certaines lignes que je puis ajouter ou retrancher à une figure donnée sans altérer son caractère spécifique. Il en est d'autres, au contraire, dont l'adjonction entraîne la disparition immédiate de la figure et l'apparition d'une autre figure. Il en va de même quant au rapport des possibles secondaires avec le possible fondamental ou totalité formelle de mes possibles. La signification du possible secondaire considéré renvoie toujours,

certes, à la signification totale que je suis. Mais d'autres possibles auraient pu remplacer celui-ci sans que la signification totale s'altérât, c'est à-dire qu'ils auraient toujours et aussi bien indiqué cette totalité comme la forme qui permettait de les comprendre — ou, dans l'ordre ontologique de la réalisation, ils eussent pu tout aussi bien être projetés comme des moyens d'atteindre à la totalité et dans la lumière de cette totalité. En un mot, la compréhension est l'interprétation d'une liaison de fait et non la saisie d'une nécessité. Ainsi l'interprétation psychologique de nos actes doit fréquemment revenir à la notion stoïcienne des « indifférents ». Pour soulager ma fatigue, il est indifférent que je m'asseye au bord de la route ou que je fasse cent pas de plus pour m'arrêter à l'auberge que j'aperçois de loin. Cela signifie que la saisie de la forme complexe et globale que j'ai choisie comme mon possible ultime ne *suffit pas* à rendre compte du choix de l'un des possibles plutôt que de l'autre. Il y a là non pas un acte dépourvu de mobiles et de motifs, mais une invention spontanée de mobiles et de motifs qui, tout en se plaçant dans le cadre de mon choix fondamental, l'enrichit d'autant. De même chaque *ceci* doit paraître sur fond de monde et dans la perspective de ma facticité, mais ni ma facticité ni le monde ne permettent de comprendre pourquoi je saisis présentement ce verre plutôt que cet encrier comme forme s'enlevant sur le fond. Par rapport à ces indifférents, notre liberté est entière et inconditionnée. Ce fait de choisir un possible indifférent, puis de l'abandonner pour un autre ne fera d'ailleurs pas surgir d'*instant* comme découpement de la durée : mais au contraire ces libres choix s'intègrent tous — même s'ils sont successifs et contradictoires — dans l'unité de mon projet fondamental. Cela ne signifie nullement qu'on doive les saisir comme gratuits : quels qu'ils soient, en effet, ils s'interpréteront toujours à partir du choix originel et, dans la mesure où ils l'enrichissent et le concrétisent, ils apporteront toujours avec eux leur mobile, c'est à-dire la conscience de leur motif ou, si l'on préfère, l'appréhension de la situation comme articulée de telle ou telle façon.

Ce qui rendra en outre l'appréciation rigoureuse de la liaison du possible secondaire au possible fondamental particulièrement délicate, c'est qu'il n'existe aucun barème *a priori* auquel on puisse se reporter pour décider de cette liaison. Mais, au contraire, c'est le pour-soi lui même qui choisit de considérer le possible secondaire comme significatif du possible fondamental. Là où nous avons l'impression que le sujet libre tourne le dos à son but fondamental, nous introduisons souvent le coefficient d'erreur de l'observateur, c'est-à-dire que nous usons de nos balances propres pour apprécier le rapport de l'acte envisagé avec les fins ultimes. Mais le pour-soi, dans sa liberté, n'invente pas seulement ses fins primaires et secondaires : il invente du même coup tout le système d'interprétation qui permet

de lier les unes aux autres. Il ne saurait donc, en aucun cas, être question d'établir un système de compréhension universel des possibles secondaires à partir des possibles primaires ; mais en chaque cas, le sujet doit fournir ses pierres de touche et ses critères personnels.

Enfin le pour-soi peut prendre des décisions volontaires en opposition avec les fins fondamentales qu'il a choisies. Ces décisions ne peuvent être que volontaires, c'est-à-dire réflexives. Elles ne peuvent provenir, en effet, que d'une erreur commise de bonne ou de mauvaise foi sur les fins que je poursuis et cette erreur ne peut être commise que si l'ensemble des mobiles que je suis sont découverts à titre d'objet par la conscience réflexive. La conscience irréfléchie, étant projection spontanée de soi vers ses possibilités, ne peut jamais se tromper sur elle-même : il faut se garder, en effet, d'appeler erreur sur soi les erreurs d'appréciation touchant la situation objective — erreurs qui peuvent entraîner dans le monde des conséquences absolument opposées à celles qu'on voulait atteindre, sans cependant qu'il y ait eu méconnaissance des fins proposées. L'attitude réflexive, au contraire, entraîne mille possibilités d'erreur, non pas dans la mesure où elle saisit le pur mobile — c'est-à-dire la conscience réfléchie — comme un quasi-objet, mais en tant qu'elle vise à constituer à travers cette conscience réfléchie de véritables objets psychiques qui, eux, sont des objets seulement probables, comme nous l'avons vu dans le chapitre III de notre deuxième partie, et qui peuvent même être des objets faux. Il m'est donc possible, en fonction d'erreurs sur moi-même, de m'imposer réflexivement, c'est-à-dire sur le plan volontaire, des projets qui contredisent à mon projet initial, sans toutefois modifier fondamentalement le projet initial. C'est ainsi, par exemple, que si mon projet initial vise à me choisir comme inférieur au milieu des autres (ce qu'on nomme complexe d'infériorité) et si le bégaiement, par exemple, est un comportement qui se comprend et s'interprète à partir du projet premier, je puis, pour des raisons sociales et par une méconnaissance de mon propre choix d'infériorité, décider de me corriger de mon bégaiement. Je puis même *y parvenir* sans que pourtant j'aie cessé de me sentir et de me vouloir inférieur. Il me suffira, en effet, d'utiliser des moyens techniques pour obtenir un résultat. C'est ce qu'on nomme ordinairement réforme volontaire de soi. Mais ces résultats ne feront que *déplacer* l'infirmité dont je souffre : une autre naîtra à sa place, qui exprimera à sa manière la fin totale que je poursuis. Comme cette inefficacité profonde de l'acte volontaire dirigé sur soi peut surprendre, nous allons analyser de plus près l'exemple choisi.

Il convient de remarquer d'abord que le choix des fins totales, bien que totalement libre, n'est pas nécessairement ni même fréquemment opéré dans la joie. Il ne faut pas confondre la nécessité où nous sommes de nous choisir avec la volonté de puissance. Le choix peut

être opéré dans la résignation ou le malaise, il peut être une fuite, il peut se réaliser dans la mauvaise foi. Nous pouvons nous choisir comme fuyant, insaisissable, hésitant, etc. ; nous pouvons même choisir de ne pas nous choisir : dans ces différents cas, des fins sont posées par delà une situation de fait et la responsabilité de ces fins nous incombe : quel que soit notre être, il est choix ; et il dépend de nous de nous choisir comme « grand » ou « noble » ou « bas » et « humilié ». Mais si, précisément, nous avons choisi l'humiliation comme étoffe même de notre être, nous nous réaliserons comme humilié, aigri, inférieur, etc. Il ne s'agit pas là de *données* dépourvues de signification. Mais celui qui se réalise comme humilié se constitue par là comme un *moyen* d'atteindre certaines fins : l'humiliation choisie peut être, par exemple, assimilée, comme le masochisme, à un instrument destiné à nous délivrer de l'existence pour-soi, elle peut être un projet de nous démettre de notre liberté angoissante au profit des autres ; notre projet peut être de faire entièrement absorber notre être-pour-soi par notre être-pour-autrui. De toute façon, le « complexe d'infériorité » ne peut surgir que s'il est fondé sur une libre appréhension de notre être-pour-autrui. Cet être-pour-autrui comme *situation* agira à titre de *motif*, mais il faut pour cela qu'il soit découvert par un *mobile* qui n'est autre que notre libre projet. Ainsi l'infériorité sentie et vécue est l'instrument choisi pour nous faire semblable à une *chose*, c'est-à-dire pour nous faire exister comme pur dehors au milieu du monde. Mais il va de soi qu'elle doit être vécue conformément à la *nature* que nous lui conférons par ce choix, c'est-à-dire dans la honte, la colère et l'amertume. Ainsi *choisir* l'infériorité ne veut pas dire se contenter doucement d'une *aurea mediocritas*, c'est produire et assumer les révoltes et le désespoir qui constituent la révélation de cette infériorité. Je puis m'obstiner, par exemple, à me manifester dans un certain ordre de travaux et d'œuvres *parce que* j'y suis inférieur, alors qu'en tel autre domaine, je pourrais sans difficulté m'égaler à la moyenne. C'est cet effort infructueux que j'ai choisi parce qu'il est infructueux : soit parce que je préfère être le dernier — plutôt que de me perdre dans la masse — soit parce que j'ai choisi le découragement et la honte comme meilleur moyen d'atteindre à l'*être*. Mais il va de soi que je ne puis *choisir* comme champ d'action le domaine où je suis inférieur que si ce choix implique la *volonté* réfléchie d'y être supérieur. Choisir d'être un artiste inférieur, c'est choisir nécessairement de *vouloir* être un grand artiste, sinon l'infériorité ne serait ni subie, ni reconnue : choisir, en effet, d'être un modeste artisan n'implique nullement la recherche de l'infériorité, c'est un simple exemple du choix de la finitude. Au contraire, le choix de l'infériorité implique la constante réalisation d'un *écart* entre la fin poursuivie par la volonté et la fin obtenue. L'artiste qui se veut grand et qui se choisit inférieur maintient intentionnellement cet écart, il est

comme Pénélope et détruit la nuit ce qu'il fait le jour. En ce sens, lors de ses réalisations artistiques, il se maintient constamment sur le plan *volontaire* et déploie de ce fait une énergie désespérée. Mais sa volonté même est de *mauvaise foi*, c'est-à-dire qu'elle fuit la reconnaissance des vraies fins choisies par la conscience spontanée et qu'elle constitue des objets psychiques faux comme *mobiles* pour pouvoir délibérer sur ces mobiles et se décider à partir d'eux (amour de la gloire, amour du beau, etc.). La volonté ici n'est nullement opposée au choix fondamental, mais bien au contraire elle ne se comprend dans ses buts et dans sa mauvaise foi de principe que dans la perspective du choix fondamental de l'infériorité. Mieux encore, si, à titre de conscience réflexive, elle constitue de mauvaise foi des objets psychiques faux à titre de mobiles, au contraire à titre de conscience irréfléchie et non-thétique (de) soi, elle est conscience (d') être de mauvaise foi et par suite conscience (du) projet fondamental poursuivi par le pour-soi. Ainsi le divorce entre conscience spontanée et volonté n'est pas une donnée de fait purement constatée. Mais, au contraire, cette dualité est projetée et réalisée initialement par notre liberté fondamentale; elle ne se conçoit que dans et par l'unité profonde de notre projet fondamental qui est de nous choisir comme inférieur. Mais, précisément, ce divorce implique que la délibération volontaire décide, avec mauvaise foi, de compenser ou de masquer notre infériorité par des œuvres dont le but profond est de nous permettre au contraire de *mesurer* cette infériorité. Ainsi, on le voit, notre analyse nous permet d'accepter les deux plans où Adler situe le complexe d'infériorité : comme lui nous admettons une reconnaissance fondamentale de cette infériorité et comme lui nous admettons un développement touffu et mal équilibré d'actes, d'œuvres et d'affirmations destinés à compenser ou à masquer ce sentiment profond. Mais : 1° Nous nous défendons de concevoir la reconnaissance fondamentale comme inconsciente : elle est si loin d'être inconsciente qu'elle constitue même la mauvaise foi de la volonté. De ce fait, nous n'établissons pas entre les deux plans considérés la différence de l'inconscient et du conscient, mais celle qui sépare la conscience irréfléchie et fondamentale de la conscience réfléchie qui en est tributaire. 2° Le concept de mauvaise foi — nous l'avons établi dans notre première partie — nous paraît devoir remplacer ceux de censure, de refoulement et d'inconscient dont Adler fait usage. 3° L'unité de la conscience, telle qu'elle se révèle au *cogito*, est trop profonde pour que nous admettions cette scission en deux plans sans qu'elle soit reprise par une intention synthétique plus profonde qui ramène un plan à l'autre et les unifie. En sorte que nous saisissons une signification de plus dans le complexe d'infériorité : non seulement le complexe d'infériorité est reconnu, mais cette reconnaissance est *choix* ; non seulement la volonté cherche à masquer cette infériorité

par des affirmations instables et faibles, mais une intention plus profonde la traverse qui *choisit* précisément la faiblesse et l'instabilité de ces affirmations, dans l'intention de rendre plus sensible cette infériorité que nous prétendons fuir et que nous éprouverons dans la honte et dans le sentiment de l'échec. Ainsi celui qui souffre de « Minderwertigkeit » a-t-il *choisi* d'être le bourreau de soi-même. Il a choisi la honte et la souffrance, ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, qu'il doive éprouver de la joie lorsqu'elles se réalisent avec le plus de violence.

Mais pour être choisis de mauvaise foi par une volonté qui se produit dans les limites de notre projet initial, ces nouveaux possibles ne s'en réalisent pas moins dans une certaine mesure *contre* le projet initial. Dans la mesure où nous voulons nous masquer notre infériorité, précisément pour la *créer*, nous pouvons vouloir supprimer notre timidité et notre bégaiement qui manifestent sur le plan spontané notre projet initial d'infériorité. Nous entreprendrons alors un effort systématique et réfléchi pour faire disparaître ces manifestations. Nous faisons cette tentative dans l'état d'esprit où sont les malades qui viennent trouver le psychanalyste. C'est-à dire que d'une part nous nous appliquons à une réalisation, que d'autre part nous refusons : ainsi le malade se décide volontairement à venir trouver le psychanalyste pour être guéri de certains troubles qu'il ne peut plus se dissimuler ; et, du seul fait qu'il se remet entre les mains du médecin, il court le risque d'être guéri. Mais d'autre part, s'il court ce risque, c'est pour se persuader à lui-même qu'il a tout fait en vain pour être guéri et, donc, qu'il est inguérissable. Il aborde donc le traitement psychanalytique avec mauvaise foi et mauvaise volonté. Tous ses efforts auront pour but de le faire échouer, cependant qu'il continue volontairement à s'y prêter. Pareillement les psychasthéniques que Janet a étudiés *souffrent* d'une obsession qu'ils entretiennent intentionnellement et *veulent* en être guéris. Mais précisément leur *volonté* d'en être guéris a pour but d'affirmer ces obsessions comme *souffrances* et par conséquent de les réaliser dans toute leur violence. On sait le reste. le malade ne peut avouer ses obsessions, il se roule par terre, sanglote, mais ne se décide pas à faire la confession requise. Il serait vain de parler ici d'une lutte de la volonté contre la maladie : ces processus se déroulent dans l'unité ek-statique de la mauvaise foi, chez un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est. Pareillement lorsque le psychanalyste est près de saisir le projet initial du malade, celui-ci abandonne le traitement ou se met à mentir. En vain expliquerait-on ces résistances par une rébellion ou une inquiétude inconsciente : comment donc l'inconscient pourrait-il être informé des progrès de l'enquête psychanalytique, à moins d'être précisément une conscience ? Mais si le malade joue le jeu jusqu'au bout, il faut qu'il subisse une guérison partielle, c'est-à-dire il faut

qu'il produise en lui la disparition des phénomènes morbides qui l'ont amené à requérir l'aide du médecin. Ainsi aura-t-il choisi le moindre mal : venu pour se persuader qu'il est inguérissable, il est contraint — pour éviter de saisir son projet en pleine lumière et, par suite, de le néantiser et de devenir librement autre — de repartir en jouant la guérison. Pareillement les méthodes que j'emploierai pour me guérir du bégaiement et de la timidité ont pu être essayées de mauvaise foi. Il n'en demeure pas moins que je puis être contraint de reconnaître leur efficace. En ce cas timidité et bégaiement disparaîtront : c'est le moindre mal. Une assurance factice et volubile viendra les remplacer. Mais il en est de ces guérisons comme de la guérison de l'hystérie par traitement électrique. On sait que cette médication peut amener la disparition d'une contracture hystérique de la jambe, mais qu'on verra, quelque temps après, la contracture reparaître au bras. C'est que la guérison de l'hystérie ne peut se produire qu'en totalité, car l'hystérie est un projet totalitaire du pour-soi. Les médications partielles ne font qu'en déplacer les manifestations. Ainsi la guérison de la timidité ou du bégaiement est consentie et choisie dans un projet qui va à la réalisation d'autres troubles, par exemple, précisément, à la réalisation d'une assurance vaine et pareillement déséquilibrée. Comme, en effet, le surgissement d'une décision *volontaire* trouve son mobile dans le libre choix fondamental de mes fins, elle ne peut s'attaquer à ces fins mêmes sinon en apparence ; c'est donc seulement dans le cadre de mon projet fondamental que la volonté peut avoir de l'efficace ; et je ne puis me « délivrer » de mon « complexe d'infériorité » que par une modification radicale de mon projet qui ne saurait aucunement trouver ses motifs et ses mobiles dans le projet antérieur, même pas dans les souffrances et les hontes que j'éprouve, car celles-ci ont pour destination expresse de *réaliser* mon projet d'infériorité. Ainsi ne puis-je même pas concevoir, tant que je suis « dans » le complexe d'infériorité, que je puisse même en sortir, car si même je rêve d'en sortir, ce rêve a sa fonction précise qui est de me mettre à même d'éprouver davantage l'abjection de mon état, il ne peut donc s'interpréter que dans et par l'intention infériorisante. Et pourtant, à chaque moment, je saisis ce choix initial comme contingent et injustifiable, à chaque moment je suis donc à pied d'œuvre pour le considérer soudain *objectivement* et, par suite, pour le dépasser et le passéifier en faisant surgir l'*instant* libérateur. De là mon angoisse, la peur que j'ai d'être soudain exorcisé, c'est-à-dire de devenir radicalement autre ; mais de là aussi le surgissement fréquent de « conversions » qui me font métamorphoser totalement mon projet originel. Ces conversions, qui n'ont pas été étudiées par les philosophes, ont souvent inspiré, au contraire, les littérateurs. Qu'on se rappelle l'instant où le Philoctète de Gide abandonne jusqu'à sa haine, son projet fondamental, sa raison d'être et son être ; qu'on se rappelle

l'*instant* où Raskolnikov décide de se dénoncer. Ces instants extraordinaires et merveilleux, où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines et qui ne fait encore que s'esquisser, où l'humiliation, l'angoisse, la joie, l'espoir se marient étroitement, où nous lâchons pour saisir et où nous saisissons pour lâcher, ont souvent paru fournir l'image la plus claire et la plus émouvante de notre liberté. Mais ils n'en sont qu'une manifestation parmi d'autres.

Ainsi présenté, le « paradoxe » de l'inefficacité des décisions volontaires paraîtra plus inoffensif : il revient à dire que, par la volonté, nous pouvons nous *construire* entièrement, mais que la volonté qui préside à cette construction trouve elle-même son sens dans le projet originel qu'elle peut paraître nier ; que par suite cette construction a une fonction tout autre que celle qu'elle affiche ; et qu'enfin elle ne peut atteindre que des structures de détail et qu'elle ne modifiera jamais le projet original dont elle est issue, pas plus que les conséquences d'un théorème ne peuvent se retourner contre lui et le changer.

Au terme de cette longue discussion, il semble que nous soyons parvenu à préciser un peu notre compréhension ontologique de la liberté. Il convient à présent de reprendre en une vue d'ensemble les différents résultats obtenus.

1° Un premier regard sur la réalité-humaine nous apprend que, pour elle, être se réduit à faire. Les psychologues du XIXe siècle qui ont montré les structures motrices des tendances, de l'attention, de la perception, etc., ont eu raison. Seulement, le mouvement lui-même est acte. Ainsi ne trouvons-nous aucune *donnée* dans la réalité-humaine, au sens où le tempérament, le caractère, les passions, les principes de la raison seraient des *data* acquis ou innés, existant à la manière des choses. La seule considération empirique de l'être-humain le montre comme une unité organisée de conduites ou de « comportements ». Etre ambitieux, lâche ou irascible, c'est simplement se conduire de telle ou telle manière, en telle ou telle circonstance. Les béhaviouristes ont eu raison de considérer que la seule étude psychologique positive devait être celle des conduites dans des situations rigoureusement définies. De même que les travaux de Janet et des gestaltistes nous ont mis à même de découvrir les conduites émotionnelles, de même doit-on parler de conduites perceptives puisque la perception ne se conçoit jamais en dehors d'une attitude vis-à-vis du monde. Même l'attitude désintéressée du savant, Heidegger l'a montré, est une prise de position désintéressée vis-à-vis de l'objet et, par suite, une conduite parmi d'autres. Ainsi la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être.

2° Mais si la réalité-humaine est action cela signifie évidemment

que sa détermination à l'action est elle-même action. Si nous refusons ce principe, et si nous admettons qu'elle peut être déterminée à l'action par un état antérieur du monde ou d'elle-même, cela revient à mettre un *donné* à l'origine de la série. Ces *actes* alors disparaissent en tant qu'actes pour faire place à une série de *mouvements*. C'est ainsi que la notion de conduite se détruit d'elle-même chez Janet et chez les béhaviouristes. L'existence de l'acte implique son autonomie.

3° D'ailleurs, si l'acte n'est pas pur *mouvement*, il doit se définir par une *intention*. De quelque manière que l'on considère cette intention, elle ne peut être qu'un dépassement du donné vers un résultat à obtenir. Ce donné, en effet, étant pure présence ne saurait sortir de soi. Précisément parce qu'il est, il est pleinement et uniquement ce qu'il est. Il ne saurait donc rendre raison d'un phénomène qui tire tout son sens d'un résultat à atteindre, c'est-à-dire d'un inexistant. Lorsque les psychologues, par exemple, font de la tendance un état de fait, ils ne voient pas qu'ils lui ôtent tout caractère d'*appétit (ad-petitio)*. Si, en effet, la tendance sexuelle peut se différencier du sommeil, par exemple, ce ne peut être que par sa fin et, précisément, cette fin n'est pas. Les psychologues auraient dû se demander quelle pouvait être la structure ontologique d'un phénomène tel qu'il se fait annoncer ce qu'il est par quelque chose qui n'est pas encore. L'intention, qui est la structure fondamentale de la réalité-humaine, ne peut donc, en aucun cas, s'expliquer par un donné, même si l'on prétend qu'elle en émane. Mais si l'on veut l'interpréter par sa fin, il faut prendre garde de ne pas conférer à cette fin une existence de *donné*. Si l'on pouvait admettre, en effet, que la fin est donnée antérieurement à l'effet pour l'atteindre, il faudrait alors concéder à cette fin une sorte d'être-en-soi au sein de son néant et une vertu attractive de type proprement magique. Nous n'arriverions pas plus, d'ailleurs, à comprendre la liaison d'une réalité-humaine donnée avec une fin donnée par ailleurs que celle de la conscience-substance avec la réalité-substance dans les thèses réalistes. Si la tendance, ou l'acte, doit s'interpréter par sa fin, c'est que l'intention a pour structure de *poser* sa fin hors de soi. Ainsi l'intention se fait être en choisissant la fin qui l'annonce.

4° L'intention étant choix de la fin et le monde se révélant à travers nos conduites, c'est le choix intentionnel de la fin qui révèle le monde et le monde se révèle tel ou tel (en tel ou tel ordre) selon la fin choisie. La fin, éclairant le monde, est un état *du* monde à obtenir et non encore existant. L'intention est conscience thétique *de* la fin. Mais elle ne peut l'être qu'en se faisant conscience non-thétique de sa possibilité propre. Ainsi, ma *fin* peut être un bon repas, si j'ai faim. Mais ce repas projeté par delà la route poussiéreuse où je chemine, comme le *sens* de cette route (elle va *vers* un hôtel où la table est mise, où les plats sont préparés, où l'on m'attend, etc.), ne peut être saisi

que corrélativement à mon projet non-thétique vers ma propre possibilité de manger ce repas. Ainsi par un surgissement double mais unitaire l'intention éclaire le monde à partir d'une fin non encore existante et se définit elle-même par le choix de son possible. Ma fin est un certain état objectif du monde, mon possible est une certaine structure de ma subjectivité ; l'une se révèle à la conscience thétique, l'autre reflue sur la conscience non-thétique pour la caractériser.

5° Si le donné ne peut expliquer l'intention, il faut que celle-ci réalise par son surgissement même une rupture avec le donné quel qu'il soit. Il ne saurait en être autrement, sinon nous aurions une plénitude présente succédant, en continuité, à une plénitude présente et nous ne saurions préfigurer l'avenir. Cette rupture est d'ailleurs nécessaire à l'*appréciation* du donné. Jamais, en effet, le donné ne pourrait être un motif pour une action s'il n'était apprécié. Mais cette appréciation ne peut être réalisée que par un recul par rapport au donné, une mise entre parenthèses du donné, qui suppose justement une rupture de continuité. En outre, l'appréciation, si elle ne doit pas être gratuite, doit se faire à la lumière de quelque chose. Et ce quelque chose qui sert à apprécier le donné ne peut être que la fin. Ainsi, l'intention, d'un même surgissement unitaire, pose la fin, se choisit et apprécie le donné à partir de la fin. Dans ces conditions, le donné est apprécié en fonction de quelque chose qui n'existe pas encore ; c'est à la lumière du non-être que l'être-en-soi est éclairé. Il en résulte une double coloration néantisante du donné : d'une part, il est néantisé en ce que la rupture avec lui lui fait perdre tout efficace sur l'intention ; d'autre part, il subit une nouvelle néantisation du fait qu'on lui rend cet efficace à partir d'un néant, l'appréciation. La réalité-humaine étant acte ne peut se concevoir que comme rupture avec le donné, dans son être. Elle est l'être qui fait qu'*il y a* du donné en brisant avec lui et en l'éclairant à la lumière du non-encore-existant.

6° Cette nécessité pour le donné de n'apparaître que dans les cadres d'une néantisation qui le révèle ne fait qu'un avec la *négation interne* que nous décrivions dans notre deuxième partie. Il serait vain d'imaginer que la conscience puisse exister sans donné : elle serait alors conscience (d') elle-même comme conscience de rien, c'est-à-dire le néant absolu. Mais si la conscience existe à partir du donné, cela ne signifie nullement que le donné la conditionne : elle est pure et simple négation du donné, elle existe comme dégagement d'un certain donné existant et comme engagement vers une certaine fin encore non existante. Mais en outre, cette négation interne ne peut être le fait que d'un être qui est en perpétuel recul par rapport à soi-même. S'il n'était pas sa propre négation, il serait ce qu'il est, c'est-à-dire un pur et simple donné ; de ce fait, il n'aurait aucune liaison avec tout autre *datum* puisque le donné, par nature, n'est que ce qu'il est.

Ainsi, toute possibilité d'apparition d'un monde serait exclue. Pour ne pas *être* un donné, il faut que le pour-soi se constitue perpétuellement comme en recul par rapport à soi, c'est-à-dire se laisse derrière lui comme un *datum* qu'il n'est déjà plus. Cette caractéristique du pour-soi implique qu'il est l'être qui ne trouve *aucun secours, aucun point d'appui* en ce qu'il *était*. Mais au contraire le pour-soi est libre et peut faire qu'il y ait un monde parce qu'il est *l'être qui a à être ce qu'il était à la lumière de ce qu'il sera*. La liberté du pour-soi apparaît donc comme son *être*. Mais comme cette liberté n'est pas un donné, ni une propriété, elle ne peut être qu'en se choisissant. La liberté du pour-soi est toujours *engagée* ; il n'est pas question ici d'une liberté qui serait pouvoir indéterminé et qui préexisterait à son choix. Nous ne nous saisissons jamais que comme choix en train de se faire. Mais la liberté est simplement le fait que ce choix est toujours inconditionné.

7° Un pareil choix, fait sans point d'appui, et qui se dicte à lui-même ses motifs, peut paraître *absurde* et l'est, en effet. C'est que la liberté est *choix* de son être, mais non pas *fondement* de son être. Nous reviendrons sur ce rapport de la liberté et de la facticité dans le présent chapitre. Il nous suffira de dire, pour l'instant, que la réalité-humaine peut se choisir comme elle l'entend, mais ne peut pas ne pas se choisir, elle ne peut même pas refuser d'être : le suicide, en effet, est choix et affirmation d'être. Par cet être qui lui est *donné*, elle participe à la contingence universelle de l'être et, par là même, à ce que nous nommions absurdité. Ce choix est absurde, non parce qu'il est sans raison, mais parce qu'il n'y a pas eu possibilité de ne pas choisir. Quel qu'il soit, le choix est fondé et ressaisi par l'être, car il est choix qui est. Mais ce qu'il faut noter ici, c'est que ce choix n'est pas absurde au sens où, dans un univers rationnel, un phénomène surgirait qui ne serait pas relié aux autres par des *raisons* : il est absurde en ce sens qu'il est ce par quoi tous les fondements et toutes les raisons viennent à l'être, ce par quoi la notion même d'absurde reçoit un sens. Il est absurde comme étant par delà toutes les raisons. Ainsi la liberté n'est pas purement et simplement la contingence en tant qu'elle se retourne vers son être pour l'éclairer à la lumière de sa fin, elle est perpétuel échappement à la contingence, elle est intériorisation, néantisation et subjectivisation de la contingence qui, ainsi modifiée, passe tout entière dans la gratuité du choix.

8° Le projet libre est fondamental, car il est mon être. Ni l'ambition ni la passion d'être aimé, ni le complexe d'infériorité ne peuvent être considérés comme projets fondamentaux. Il faut, au contraire, qu'ils se comprennent à partir d'un premier projet, qui se reconnaît à ce qu'il ne peut plus s'interpréter à partir d'aucun autre et qui est total. Une méthode phénoménologique spéciale sera nécessaire pour expliciter ce projet initial. C'est elle que nous appelons psychanalyse existentielle. Nous en parlerons dans notre prochain chapitre. Dès à

présent, nous pouvons dire que le projet fondamental que je suis est un projet concernant non mes rapports avec tel ou tel objet particulier du monde, mais mon être-dans-le-monde en totalité et que — puisque le monde lui-même ne se révèle qu'à la lumière d'une fin — ce projet pose pour fin un certain type de rapport à l'être que le pour-soi veut entretenir. Ce projet n'est point instantané car il ne saurait être « dans » le temps. Il n'est pas non plus intemporel pour se « donner du temps » par après. C'est pourquoi nous repoussons le « choix du caractère intelligible » de Kant. La structure du choix implique nécessairement qu'il soit choix dans le monde. Un choix qui serait choix *à partir de rien*, choix *contre rien* ne serait choix de rien et s'anéantirait comme choix. Il n'y a de choix que phénoménal, si l'on entend bien toutefois que le phénomène est ici l'absolu. Mais dans son surgissement même il se temporalise puisqu'il fait qu'un futur vient éclairer le présent et le constituer comme présent en donnant aux « data » en-soi la signification de *passéité*. Cependant, il ne faut pas entendre par là que le projet fondamental est coextensif à la « vie » entière du pour-soi. La liberté étant être-sans-appui et sans-tremplin, le projet, pour être, doit être constamment renouvelé. Je me choisis perpétuellement et ne puis jamais être à titre d'ayant-été-choisi, sinon je retomberais dans la pure et simple existence de l'en-soi. La nécessité de me choisir perpétuellement ne fait qu'un avec la poursuite-poursuivie que je suis. Mais, précisément parce qu'il s'agit d'un *choix*, ce choix, dans la mesure où il s'opère, désigne en général d'autres choix comme possibles. La possibilité de ces autres choix n'est ni explicitée ni posée, mais elle est vécue dans le sentiment d'injustifiabilité et c'est elle qui s'exprime par le fait de *l'absurdité* de mon choix et, par conséquent, de mon être. Ainsi ma liberté ronge ma liberté. Etant libre, en effet, je projette mon possible total, mais je pose par là que je suis libre et que je peux toujours néantiser ce projet premier et le passéifier. Ainsi, dans le moment où le pour-soi pense se saisir et se faire annoncer par un néant pro-jeté ce qu'il *est*, il s'échappe car il pose par là même qu'il peut être autre qu'il est. Il lui suffira d'expliciter son injustifiabilité pour faire surgir l'*instant*, c'est-à-dire l'apparition d'un nouveau projet sur l'effondrement de l'ancien. Toutefois, ce surgissement du nouveau projet ayant pour condition expresse la néantisation de l'ancien, le pour-soi ne peut se conférer une existence neuve : dès lors qu'il repousse le projet périmé dans le passé, il a à être ce projet sous la forme du « étais » cela signifie que ce projet périmé appartient désormais à sa situation. Aucune loi d'être ne peut assigner un nombre *a priori* aux différents projets que je suis : l'existence du pour-soi conditionne en effet son essence. Mais il faut consulter l'histoire de chacun pour s'en faire, à propos de chaque pour-soi singulier, une idée singulière. Nos projets particuliers touchant la réalisation dans le monde d'une fin particu-

lière s'intègrent dans le projet global que nous sommes. Mais précisément parce que nous sommes tout entiers choix et acte, ces projets partiels ne sont pas déterminés par le projet global : ils doivent être eux-mêmes des choix et une certaine marge de contingence, d'imprévisibilité et d'absurde est laissée à chacun d'eux, encore que chaque projet, en tant qu'il se projette, étant spécification du projet global à l'occasion d'éléments particuliers de la situation, se comprend toujours par rapport à la totalité de mon être-dans-le-monde.

Par ces quelques observations, nous pensons avoir décrit la liberté du pour-soi dans son existence originelle. Mais on aura remarqué que cette liberté requiert un donné, non comme sa condition, mais à plus d'un titre : tout d'abord, la liberté ne se conçoit que comme néantisation d'un donné (§ 5) et, dans la mesure où elle est négation interne et conscience, elle participe (§ 6) à la nécessité qui prescrit à la conscience d'être conscience *de* quelque chose. En outre, la liberté est liberté de choisir, mais non la liberté de ne pas choisir. Ne pas choisir, en effet, c'est choisir de ne pas choisir. Il en résulte que le choix est fondement de l'être-choisi, mais non pas fondement du choisir. D'où l'absurdité (§ 7) de la liberté. Là encore, elle nous renvoie à un donné, qui n'est autre que la facticité même du pour-soi. Enfin, le projet global, bien qu'éclairant le monde en sa totalité, peut se spécifier à l'occasion de tel ou tel élément de la situation et, par conséquent, de la contingence du monde. Toutes ces remarques nous renvoient donc à un problème difficile : celui des rapports de la liberté à la facticité. Elles rejoignent d'ailleurs les objections concrètes qu'on ne manquera pas de nous faire : puis-je choisir d'être grand si je suis petit ? d'avoir deux bras si je suis manchot ? etc., qui portent justement sur les « limites » que ma situation de fait apporterait à mon libre choix de moi-même. Il convient donc d'examiner l'autre aspect de la liberté, son « revers » : sa relation avec la facticité.

II

LIBERTÉ ET FACTICITÉ : LA SITUATION

L'argument décisif utilisé par le bon sens contre la liberté consiste à nous rappeler notre impuissance. Loin que nous puissions modifier notre situation à notre gré, il semble que nous ne puissions pas nous changer nous-mêmes. Je ne suis « libre » ni d'échapper au sort de ma

classe, de ma nation, de ma famille, ni même d'édifier ma puissance ou ma fortune, ni de vaincre mes appétits les plus insignifiants ou mes habitudes. Je nais ouvrier, Français, hérédo-syphilitique ou tuberculeux. L'histoire d'une vie, quelle qu'elle soit, est l'histoire d'un échec. Le coefficient d'adversité des choses est tel qu'il faut des années de patience pour obtenir le plus infime résultat. Encore faut-il « obéir à la nature pour la commander », c'est-à-dire insérer mon action dans les mailles du déterminisme. Bien plus qu'il ne paraît « se faire », l'homme semble « être fait » par le climat et la terre, la race et la classe, la langue, l'histoire de la collectivité dont il fait partie, l'hérédité, les circonstances individuelles de son enfance, les habitudes acquises, les grands et les petits événements de sa vie.

Cet argument n'a jamais profondément troublé les partisans de la liberté humaine : Descartes, le premier, reconnaissait à la fois que la volonté est infinie et qu'il faut « tâcher à nous vaincre plutôt que la fortune ». C'est qu'il convient ici de faire des distinctions ; beaucoup des faits énoncés par les déterministes ne sauraient être pris en considération. Le coefficient d'adversité des choses, en particulier, ne saurait être un argument contre notre liberté, car c'est *par nous*, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin, que surgit ce coefficient d'adversité. Tel rocher, qui manifeste une résistance profonde si je veux le déplacer, sera, au contraire, une aide précieuse si je veux l'escalader pour contempler le paysage. En lui-même — s'il est même possible d'envisager ce qu'il peut être en lui-même — il est neutre, c'est-à-dire qu'il attend d'être éclairé par une fin pour se manifester comme adversaire ou comme auxiliaire. Encore ne peut-il se manifester de l'une ou l'autre manière qu'à l'intérieur d'un complexe-ustensile déjà établi. Sans les pics et les piolets, les sentiers déjà tracés, la technique de l'ascension, le rocher ne serait ni facile ni malaisé à gravir ; la question ne se poserait pas, il ne soutiendrait aucun rapport d'aucune sorte avec la technique de l'alpinisme. Ainsi, bien que les choses brutes (ce que Heidegger appelle les « existants bruts ») puissent dès l'origine limiter notre liberté d'action, c'est notre liberté elle-même qui doit préalablement constituer le cadre, la technique et les fins par rapport auxquels elles se manifesteront comme des limites. Si le rocher, même, se révèle comme « trop difficile à gravir », et si nous devons renoncer à l'ascension, notons qu'il ne s'est révélé tel que pour avoir été originellement saisi comme « gravissable » ; c'est donc notre liberté qui constitue les limites qu'elle rencontrera par la suite. Certes, après ces remarques, il demeure un *residuum* innommable et impensable qui appartient à l'en-soi considéré et qui fait que, dans un monde éclairé par notre liberté, tel rocher sera plus propice à l'escalade et tel autre non. Mais loin que ce *résidu* soit originellement une limite de la liberté, c'est grâce à lui — c'est à-dire à l'en-soi brut, en tant que tel — qu'elle

surgit comme liberté. Le sens commun conviendra avec nous, en effet, que l'être dit *libre* est celui qui peut *réaliser* ses projets. Mais pour que l'acte puisse comporter une *réalisation*, il convient que la simple projection d'une fin possible se distingue *a priori* de la réalisation de cette fin. S'il suffit de concevoir pour réaliser, me voilà plongé dans un monde semblable à celui du rêve, où le possible ne se distingue plus aucunement du réel. Je suis condamné dès lors à voir le monde se modifier au gré des changements *de* ma conscience, je ne puis pas pratiquer, par rapport à ma conception, la « mise entre parenthèses » et la suspension de jugement qui distingueront une simple fiction d'un choix réel. L'objet apparaissant dès qu'il est simplement conçu ne sera plus ni choisi ni seulement souhaité. La distinction entre le simple *souhait*, la *représentation* que je pourrais choisir et *le choix* étant abolie, la liberté disparaît avec elle. Nous sommes libres lorsque le terme ultime par quoi nous nous faisons annoncer ce que nous sommes est une *fin*, c'est-à-dire non pas un existant réel, comme celui qui, dans la supposition que nous avons faite, viendrait combler notre souhait, mais un objet qui n'existe pas encore. Mais dès lors cette *fin* ne saurait être transcendante que si elle est séparée de nous en même temps qu'accessible. Seul un ensemble d'existants réels peut nous séparer de cette fin — de même que cette fin ne peut être conçue que comme état à-venir des existants réels qui m'en séparent. Elle n'est autre que l'esquisse d'un ordre des existants, c'est-à-dire d'une série de dispositions à faire prendre aux existants sur le fondement de leurs relations actuelles. Par la négation-interne, en effet, le pour-soi éclaire les existants dans leurs rapports mutuels par la fin qu'il pose, et projette cette fin à partir des déterminations qu'il saisit en l'existant. Il n'y a pas de cercle, nous l'avons vu, car le surgissement du pour-soi se fait d'un seul coup. Mais, s'il en est ainsi, l'ordre même des existants est indispensable à la liberté elle-même. C'est par eux qu'elle est séparée et rejointe par rapport à la fin qu'elle poursuit et qui lui annonce ce qu'elle est. En sorte que les résistances que la liberté dévoile dans l'existant, loin d'être un danger pour la liberté, ne font que lui permettre de surgir comme liberté. Il ne peut y avoir de pour-soi libre que comme engagé dans un monde résistant. En dehors de cet engagement, les notions de liberté, de déterminisme, de nécessité perdent jusqu'à leur sens.

Il faut, en outre, préciser contre le sens commun que la formule « être libre » ne signifie pas « obtenir ce qu'on a voulu », mais « se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même ». Autrement dit, le succès n'importe aucunement à la liberté. La discussion qui oppose le sens commun aux philosophes vient ici d'un malentendu : le concept empirique et populaire de « liberté » produit de circonstances historiques, politiques et morales équivaut à « faculté d'obtenir les fins choisies ». Le concept technique et

philosophique de liberté, le seul que nous considérions ici, signifie seulement : autonomie du choix. Il faut cependant noter que le choix étant identique au *faire* suppose, pour se distinguer du rêve et du souhait, un commencement de réalisation. Ainsi ne dirons-nous pas qu'un captif est toujours libre de sortir de prison, ce qui serait absurde, ni non plus qu'il est toujours libre de souhaiter l'élargissement, ce qui serait une lapalissade sans portée, mais qu'il est toujours libre de chercher à s'évader (ou à se faire libérer) — c'est-à-dire que quelle que soit sa condition, il peut pro-jeter son évasion et s'apprendre à lui-même la valeur de son projet par un début d'action. Notre description de la liberté, ne distinguant pas entre le choisir et le faire, nous oblige à renoncer du coup à la distinction entre l'intention et l'acte. On ne saurait pas plus séparer l'intention de l'acte que la pensée du langage qui l'exprime et, comme il arrive que notre parole nous apprend notre pensée, ainsi nos actes nous apprennent nos intentions, c'est-à-dire nous permettent de les dégager, de les schématiser, et d'en faire des objets au lieu de nous borner à les vivre, c'est-à-dire à en prendre une conscience non-thétique. Cette distinction essentielle entre la liberté du choix et la liberté d'obtenir a certainement été vue par Descartes, après le stoïcisme. Elle met un terme à toutes les discussions sur « vouloir » et « pouvoir » qui opposent aujourd'hui encore les partisans et les adversaires de la liberté.

Il n'en est pas moins vrai que la liberté rencontre ou semble rencontrer des limites, du fait du *donné* qu'elle dépasse ou néantit. Montrer que le coefficient d'adversité de la chose et son caractère d'*obstacle* (joint à son caractère d'ustensile) est indispensable à l'existence d'une liberté, c'est se servir d'un argument à double tranchant car s'il permet d'établir que la liberté n'est pas dirimée par le donné, il indique d'autre part quelque chose comme un conditionnement ontologique de la liberté. Ne serait-on pas fondé à dire, comme certains philosophes contemporains : sans obstacle, pas de liberté ? Et comme nous ne pouvons admettre que la liberté se crée à elle-même son obstacle — ce qui est absurde pour quiconque a compris ce qu'est une spontanéité —, il semble y avoir ici comme une préséance ontologique de l'en-soi sur le pour-soi. Il faut donc considérer les remarques antérieures comme de simples tentatives pour déblayer le terrain, et reprendre du début la question de la facticité.

Nous avons établi que le pour-soi était libre. Mais cela ne signifie pas qu'il soit son propre fondement. Si être libre signifiait être son propre fondement, il faudrait que la liberté décidât de l'*existence* de son être. Et cette nécessité peut s'entendre de deux façons. D'abord, il faudrait que la liberté décidât de son être-libre, c'est-à-dire non seulement qu'elle fût choix d'une fin, mais qu'elle fût choix d'elle-

même comme liberté. Cela supposerait donc que la possibilité d'être libre et la possibilité de n'être pas libre existent également avant le libre choix de l'une d'elles, c'est-à-dire avant le libre choix de la liberté. Mais comme il faudrait alors une liberté préalable qui choisisse d'être libre, c'est-à-dire, au fond, qui choisisse d'être ce qu'elle est déjà, nous serions renvoyés à l'infini, car elle aurait besoin d'une autre liberté antérieure pour la choisir et ainsi de suite. En fait, nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être libres : nous sommes condamnés à la liberté, comme nous l'avons dit plus haut, jetés dans la liberté ou, comme dit Heidegger, « délaissés ». Et, comme on le voit, ce délaissement n'a d'autre origine que l'existence même de la liberté. Si donc l'on définit la liberté comme l'échappement au donné, au fait, il y a un *fait* de l'échappement au fait. C'est la facticité de la liberté.

Mais le fait que la liberté n'est pas son fondement peut être encore entendu d'une autre façon, qui amènera à des conclusions identiques. Si, en effet, la liberté décidait de l'existence de son être, il ne faudrait pas seulement que l'être comme non-libre soit possible, il faudrait encore que soit possible mon inexistence absolue. En d'autres termes, nous avons vu que dans le projet initial de la liberté la fin se retournait sur les motifs pour les constituer ; mais si la liberté doit être son propre fondement, la fin doit, en outre, se retourner sur l'existence elle-même pour la faire surgir. On voit ce qui en résulterait : le pour-soi se tirerait lui-même du néant pour atteindre la fin qu'il se propose. Cette existence légitimée par sa fin serait existence de *droit*, non de *fait*. Et il est vrai que, parmi les mille manières qu'a le pour-soi d'essayer de s'arracher à sa contingence originelle, il en est une qui consiste à tenter de se faire reconnaître par autrui comme existence de droit. Nous ne tenons à nos droits individuels que dans le cadre d'un vaste projet qui tendrait à nous conférer l'existence à partir de la fonction que nous remplissons. C'est la raison pour laquelle l'homme tente si souvent de s'identifier à sa fonction et cherche à ne voir en lui-même que « le président de la Cour d'appel », « le trésorier-payeur général », etc. Chacune de ces fonctions a son existence justifiée par sa fin, en effet. Etre identifié à l'une d'elles c'est prendre sa propre existence comme sauvée de la contingence. Mais ces efforts pour échapper à la contingence originelle ne font que mieux établir l'existence de celle-ci. La liberté ne saurait décider de son existence par la fin qu'elle pose. Sans doute, elle n'existe que par le choix qu'elle fait d'une fin, mais elle n'est pas maîtresse du fait qu'*il y a* une liberté qui se fait annoncer ce qu'elle est par sa fin. Une liberté qui se produirait elle-même à l'existence perdrait son sens même de liberté. En effet, la liberté n'est pas un simple pouvoir indéterminé. Si elle était telle, elle serait néant ou en-soi ; et c'est par une synthèse aberrante de l'en-soi et du néant qu'on a pu la concevoir comme un

pouvoir nu et préexistant à ses choix. Elle se détermine par son surgissement même en un « faire ». Mais, nous l'avons vu, *faire* suppose la néantisation d'un donné. On fait quelque chose *de* quelque chose. Ainsi la liberté est manque d'être par rapport à un être donné et non pas surgissement d'un être plein. Et si elle est ce trou d'être, ce néant d'être que nous venons de dire, elle suppose *tout l'être* pour surgir au cœur de l'être comme un trou. Elle ne saurait donc se déterminer à l'existence à partir du néant, car toute production à partir du néant ne saurait être que de l'être-en-soi. Nous avons d'ailleurs prouvé dans la première partie de cet ouvrage que le néant ne pouvait apparaître nulle part si ce n'est au cœur de l'être. Nous rejoignons ici les exigences du sens commun : empiriquement, nous ne pouvons être libres que par rapport à un état de choses et malgré cet état de choses. On dira que je suis libre par rapport à cet état de choses lorsqu'il ne me contraint pas. Ainsi, la conception empirique et pratique de la liberté est toute négative, elle part de la considération d'une situation et constate que cette situation me *laisse libre* de poursuivre telle ou telle fin. On pourrait dire, même, que cette situation conditionne ma liberté en ce sens qu'elle *est là pour ne pas me contraindre.* Otez la défense de circuler dans les rues après le couvre-feu — et que pourra bien signifier pour moi la liberté (qui m'est conférée, par exemple, par un sauf-conduit) de me promener la nuit ?

Ainsi la liberté est un moindre être qui suppose l'être, pour s'y soustraire. Elle n'est libre ni de ne pas exister, ni de ne pas être libre. Nous allons saisir aussitôt la liaison de ces deux structures ; en effet, comme la liberté est échappement à l'être, elle ne saurait se produire *à côté* de l'être, comme latéralement et dans un projet de survol : on ne s'échappe pas d'une geôle où l'on n'était pas enfermé. Une projection de soi en marge de l'être ne pourrait aucunement se constituer comme néantisation de cet être. La liberté est échappement à un engagement dans l'être, elle est néantisation d'un être qu'elle *est.* Cela ne signifie pas que la réalité-humaine existe *d'abord* pour être libre *ensuite.* Ensuite et d'abord sont des termes créés par la liberté elle-même. Simplement le surgissement de la liberté se fait par la double néantisation de l'*être qu'elle est* et de l'être au milieu duquel elle est. Naturellement, elle n'est pas cet être au sens d'être-en-soi. Mais elle fait qu'*il y a* cet être qui est sien derrière elle, en l'éclairant dans ses insuffisances à la lumière de la fin qu'elle choisit : elle a *à être* derrière elle cet être qu'elle n'a pas choisi et, précisément dans la mesure où elle se retourne sur lui pour l'éclairer, elle fait que cet être qui est sien apparaisse en rapport avec le *plenum* de l'être, c'est-à-dire existe au milieu du monde. Nous disions que la liberté n'est pas libre de ne pas être libre et qu'elle n'est pas libre de ne pas exister. C'est qu'en effet le fait de ne pas pouvoir ne pas être libre est la *facticité* de

la liberté, et le fait de ne pas pouvoir ne pas exister est sa *contingence*. Contingence et facticité ne font qu'un : il y a un être que la liberté a à être sous forme du *n'être-pas* (c'est-à-dire de la néantisation). Exister comme *le fait* de la liberté ou avoir à être un être au milieu du monde, c'est une seule et même chose et cela signifie que la liberté est originellement *rapport au donné*.

Mais quel est ce rapport au donné ? Et faut-il entendre par là que le donné (l'en-soi) conditionne la liberté ? Regardons-y mieux : le donné n'est ni *cause* de la liberté (puisqu'il ne peut produire que du donné), ni *raison* (puisque toute « raison » vient au monde par la liberté). Il n'est pas non plus *condition nécessaire* de la liberté, puisque nous sommes sur le terrain de la pure contingence. Il n'est pas non plus une *matière indispensable* sur quoi la liberté doive s'exercer, car ce serait supposer que la liberté existe comme une forme aristotélicienne ou comme un *pneuma* stoïcien, toute faite, et qu'elle cherche une matière à ouvrer. Il n'entre en rien dans la constitution de la liberté puisque celle-ci s'intériorise comme négation interne du donné. Simplement, il est la pure contingence que la liberté s'exerce à nier en se faisant choix, il est la plénitude d'être que la liberté colore d'insuffisance et de négatité en l'éclairant à la lumière d'une fin qui n'existe pas, il est *la liberté même* en tant qu'*elle existe* — et que, quoi qu'elle fasse, elle ne peut échapper à son existence. Le lecteur a compris que ce donné n'est autre chose que l'en-soi néantisé par le pour-soi qui a à l'être, que le corps comme point de vue sur le monde, que le passé comme *essence* que le pour-soi était : trois désignations pour une même réalité. Par son recul néantisant, la liberté fait qu'un système de relations s'établisse, du point de vue de la fin, entre « les » en-soi, c'est-à-dire entre le *plenum* d'être qui se révèle alors comme *monde* et l'être qu'elle a à être au milieu de ce *plenum* et qui se révèle comme *un* être, comme *un* ceci qu'elle a à être. Ainsi, par sa projection même vers une fin, la liberté constitue comme être au milieu du monde un *datum* particulier qu'elle a à être. Elle ne le choisit pas, car ce serait choisir sa propre existence, mais par le choix qu'elle fait de sa fin, elle fait qu'il se révèle de telle ou telle façon, sous telle ou telle lumière, en liaison avec la découverte du monde lui-même. Ainsi, la contingence même de la liberté et le monde qui environne cette contingence de sa propre contingence ne lui apparaîtront qu'à la lumière de la fin qu'elle a choisie, c'est-à-dire non pas comme existants bruts, mais dans l'unité d'éclairage d'une même néantisation. Et la liberté ne saurait jamais ressaisir cet ensemble comme pur *datum*, car il faudrait que ce fût en dehors de tout choix et, donc, qu'elle cesse d'être liberté. Nous appellerons *situation* la contingence de la liberté dans le *plenum* d'être du monde en tant que ce *datum*, qui n'est là que *pour ne pas contraindre* la liberté, ne se révèle à cette liberté que comme *déjà éclairé* par la fin

qu'elle choisit. Ainsi le *datum* n'apparaît jamais comme existant brut et en-soi au pour-soi ; il se découvre toujours *comme motif* puisqu'il ne se révèle qu'à la lueur d'une fin qui l'éclaire. Situation et motivation ne font qu'un. Le pour-soi se découvre comme engagé dans l'être, investi par l'être, menacé par l'être ; il découvre l'état de choses qui l'entoure comme motif pour une réaction de défense ou d'attaque. Mais il ne peut faire cette découverte que parce qu'il pose librement la fin par rapport à laquelle l'état de choses est menaçant ou favorable. Ces remarques doivent nous apprendre que la *situation*, produit commun de la contingence de l'en-soi et de la liberté, est un phénomène ambigu dans lequel il est impossible au pour-soi de discerner l'apport de la liberté et de l'existant brut. De même, en effet, que la liberté est échappement à une contingence qu'elle a à être pour lui échapper, de même la situation est libre coordination et libre qualification d'un donné brut qui ne se laisse pas qualifier n'importe comment. Me voilà au pied de ce rocher qui m'apparaît comme « non escaladable ». Cela signifie que le rocher m'apparaît à la lumière d'une escalade projetée — projet secondaire qui trouve son sens à partir d'un projet initial qui est mon être-dans-le-monde. Ainsi, le rocher se découpe sur fond de monde par l'effet du choix initial de ma liberté. Mais, d'autre part, ce dont ma liberté ne peut décider, c'est si le rocher « à escalader » se prêtera ou non à l'escalade. Cela fait partie de l'être brut du rocher. Toutefois le rocher ne peut manifester sa résistance à l'escalade que s'il est intégré par la liberté dans une « situation » dont le thème général est l'escalade. Pour le simple promeneur qui passe sur la route et dont le libre projet est pure ordination esthétique du paysage, le rocher ne se découvre ni comme escaladable, ni comme non-escaladable : il se manifeste seulement comme beau ou laid. Ainsi est-il impossible de déterminer en chaque cas particulier ce qui revient à la liberté et ce qui revient à l'être brut du pour-soi. Le donné en soi comme *résistance* ou comme *aide* ne se révèle qu'à la lumière de la liberté pro-jetante. Mais la liberté pro-jetante organise un éclairage tel que l'en-soi s'y découvre *comme il est*, c'est-à-dire résistant ou propice, étant bien entendu que la résistance du donné n'est pas directement recevable comme qualité en-soi du donné mais seulement comme indication, à travers un libre éclairage et une libre réfraction, d'un *quid* insaisissable. C'est donc seulement dans et par le libre surgissement d'une liberté que le monde développe et révèle les résistances qui peuvent rendre la fin projetée irréalisable. L'homme ne rencontre d'obstacle que dans le champ de sa liberté. Mieux encore : il est impossible de décréter *a priori* ce qui revient à l'existant brut et à la liberté dans le caractère d'obstacle de tel existant particulier. Ce qui est obstacle pour moi, en effet, ne le sera pas pour un autre. Il n'y a pas d'obstacle absolu, mais l'obstacle révèle son coefficient d'adversité à travers les techniques

librement inventées, librement acquises ; il le révèle aussi en fonction de la valeur de la fin posée par la liberté. Ce rocher ne sera pas un obstacle si je veux, coûte que coûte, parvenir au haut de la montagne ; il me découragera, au contraire, si j'ai librement fixé des limites à mon désir de faire l'ascension projetée. Ainsi le monde, par des coefficients d'adversité, me révèle la façon dont je tiens aux fins que je m'assigne ; en sorte que je ne puis jamais savoir s'il me donne un renseignement sur moi ou sur lui. En outre, le coefficient d'adversité du donné n'est jamais simple rapport à ma liberté comme pur jaillissement néantisant : il est rapport éclairé par la liberté entre le *datum* qu'est le rocher et le *datum* que ma liberté a à être, c'est-à-dire entre le contingent qu'elle n'est pas et sa pure facticité. A désir égal d'escalade, le rocher sera aisé à gravir pour tel ascensionniste athlétique, difficile pour tel autre, novice, mal entraîné et au corps malingre. Mais le corps ne se révèle à son tour comme bien ou mal entraîné que par rapport à un choix libre. C'est parce que je suis là et que j'ai fait de moi ce que je suis que le rocher développe par rapport à mon corps un coefficient d'adversité. Pour l'avocat demeuré à la ville et qui plaide, le corps dissimulé sous sa robe d'avocat, le rocher n'est ni difficile ni aisé à gravir : il est fondu dans la totalité « monde » sans en émerger aucunement. Et, en un sens, c'est moi qui choisis mon corps comme malingre, en l'affrontant aux difficultés que je fais naître (alpinisme, cyclisme, sport). Si je n'ai pas choisi de faire du sport, si je demeure dans les villes et si je m'occupe exclusivement de négoce ou de travaux intellectuels, mon corps ne sera aucunement qualifié de ce point de vue. Ainsi commençons-nous à entrevoir le paradoxe de la liberté : il n'y a de liberté qu'en *situation* et il n'y a de situation que par la liberté. La réalité-humaine rencontre partout des résistances et des obstacles qu'elle n'a pas créés ; mais ces résistances et ces obstacles n'ont de sens que dans et par le libre choix que la réalité-humaine *est*. Mais pour mieux saisir le sens de ces remarques et pour en tirer le profit qu'elles comportent, il convient à présent d'analyser à leur lumière quelques exemples précis. Ce que nous avons appelé facticité de la liberté, c'est le donné qu'elle *a à être* et qu'elle éclaire de son projet. Ce donné se manifeste de plusieurs manières, encore que dans l'unité absolue d'un même éclairement. C'est *ma place, mon corps, mon passé, ma position* en tant qu'elle est déjà déterminée par les indications des autres, enfin *ma relation fondamentale à autrui*. Nous allons examiner successivement et sur des exemples précis ces différentes structures de la situation. Mais il ne faudra jamais perdre de vue qu'aucune d'elles n'est donnée seule et que, lorsqu'on en considère une isolément, on se borne à la faire paraître sur le fond synthétique des autres.

A) *Ma place.*

Elle se définit par l'ordre spatial et la nature singulière des *ceci* qui se révèlent à moi sur fond de monde. C'est naturellement le lieu que « j'habite » (mon « pays » avec son sol, son climat, ses richesses, sa configuration hydrographique et orographique), mais c'est aussi, plus simplement, la disposition et l'ordre des objets qui présentement m'apparaissent (une table, de l'autre côté de la table une fenêtre, la rue et la mer), et qui m'indiquent comme la raison même de leur ordre. Il ne se peut pas que je n'aie pas une place, sinon je serais, par rapport au monde, en état de survol, et le monde ne se manifesterait plus d'aucune façon, nous l'avons vu antérieurement. Par ailleurs, bien que cette place actuelle puisse m'avoir été assignée par ma liberté (j'y suis « venu »), je n'ai pu l'occuper qu'en fonction de celle que j'occupais antérieurement et en suivant des chemins tracés par les objets eux-mêmes. Et cette place antérieure me renvoie à une autre, celle-ci à une autre, ainsi de suite jusqu'à la *contingence pure de ma place*, c'est-à-dire jusqu'à celle de mes places qui ne renvoie plus à rien de *moi* : la place que m'assigne la naissance. Il ne servirait à rien, en effet, d'expliquer cette dernière place par celle qu'occupait ma mère lorsqu'elle m'a mis au monde : la chaîne est rompue, les places librement choisies par mes parents ne sauraient aucunement valoir comme explication de *mes* places ; et si l'on considère l'une d'entre elles dans sa liaison avec ma place originelle — comme lorsqu'on dit par exemple : je suis né à Bordeaux, parce que mon père y fut nommé fonctionnaire — je suis né à Tours parce que mes grands-parents y avaient des propriétés et ma mère se réfugia près d'eux, lorsque, pendant sa grossesse, on lui apprit la mort de mon père —, c'est pour mieux faire ressortir combien *pour moi* la naissance et la place qu'elle m'assigne sont choses contingentes. Ainsi naître c'est, entre autres caractéristiques, *prendre sa place* ou plutôt, d'après ce que nous venons de dire, la *recevoir*. Et comme cette place originelle sera celle à partir de laquelle j'occuperai de nouvelles places selon des règles déterminées, il semble qu'il y ait là une forte restriction de ma liberté. La question s'embrouille, d'ailleurs, dès qu'on y réfléchit : les partisans du libre arbitre montrent, en effet, qu'à partir de toute place présentement occupée, une infinité d'autres places s'offrent à mon choix ; les adversaires de la liberté insistent sur le fait qu'une infinité de places me sont refusées de ce fait et qu'en outre les objets tournent vers moi une face que je n'ai pas choisie et qui est exclusive de toutes les autres ; ils ajoutent que *ma place* est trop profondément liée aux autres conditions de mon existence (régime alimentaire, climat, etc.) pour ne pas contribuer à me faire. Entre partisans et

adversaires de la liberté, la décision semble impossible. C'est que le débat n'a pas été porté sur son véritable terrain.

En fait, si nous voulons poser la question comme il faut, il convient de partir de cette antinomie : la réalité-humaine reçoit originellement sa place au milieu des choses — la réalité-humaine est ce par quoi quelque chose comme une place vient aux choses. Sans réalité-humaine, *il n'y aurait* ni espace ni place et pourtant cette réalité-humaine par qui l'emplacement vient aux choses vient recevoir sa place parmi les choses, sans en être aucunement maîtresse. A vrai dire, il n'y a pas là de mystère : mais la description doit partir de l'antinomie, c'est elle qui nous livrera l'exact rapport de liberté et de facticité.

L'espace géométrique, c'est-à-dire la pure réciprocité des relations spatiales, est un pur néant, nous l'avons vu. Le seul emplacement concret qui puisse se découvrir à moi, c'est l'étendue absolue, c'est-à-dire, justement, celle qui est définie par ma place considérée comme centre et pour laquelle les distances se comptent absolument de l'objet à moi, sans réciprocité. Et la seule étendue absolue est celle qui se déplie à partir d'un lieu que je *suis* absolument. Aucun autre point ne pourrait être choisi comme centre absolu de référence, à moins d'être entraîné aussitôt dans la relativité universelle. *S'il y a* une étendue, dans les limites de laquelle je me saisirai comme libre ou comme non-libre, qui se présentera à moi comme auxiliaire ou comme adverse (séparatrice), ce ne peut être que parce qu'avant tout *j'existe ma place*, sans choix, sans nécessité non plus, comme le pur fait absolu de mon *être-là*. Je suis là : non pas ici mais *là*. Voilà le fait absolu et incompréhensible qui est à l'origine de l'étendue et, par suite, de mes rapports originels avec les choses (avec celles-ci, plutôt qu'avec celles-là). Fait de pure contingence — fait absurde.

Seulement, d'autre part, cette place *que je suis* est un rapport. Relation univoque, sans doute, mais relation tout de même. Si je me borne à *exister* ma place, je ne puis être en même temps ailleurs pour établir ce rapport fondamental, je ne puis même avoir une compréhension obscure de l'objet par rapport auquel se définit ma place. Je ne puis qu'exister les déterminations intérieures que les objets insaisissables et impensables qui m'entourent sans que je le sache peuvent provoquer en moi. Du même coup, la réalité même de l'étendue absolue disparaît et je suis délivré de tout ce qui ressemble à une place. Par ailleurs, ni libre ni non-libre : pur existant, sans contrainte, sans aucun moyen non plus de nier la contrainte. Pour que quelque chose comme une étendue définie originellement comme ma place vienne au monde et du même coup me définisse rigoureusement, il ne faut pas seulement que j'existe ma place, c'est-à-dire que *j'aie à être là* : il faut aussi que je puisse n'y pas être tout à fait pour pouvoir être là-bas, auprès de l'objet que je situe à dix mètres de moi,

et à partir duquel je me fais annoncer ma place. Le rapport univoque qui définit ma place s'énonce en effet comme rapport entre quelque chose que je suis et quelque chose que je ne suis pas. Ce rapport pour se révéler doit être établi. Il suppose donc que je sois à même de faire les opérations suivantes : 1° *échapper à ce que je suis et le néantiser* de telle sorte que, tout en étant cependant *existé*, ce que je suis puisse pourtant se révéler comme terme d'un rapport. Ce rapport est donné immédiatement, en effet, non dans la simple contemplation des objets (on pourrait nous objecter, si nous tentions de dériver l'espace de la contemplation pure, que les objets sont donnés avec des *dimensions* absolues, non avec des *distances* absolues), mais de notre action immédiate (« il vient sur nous », « évitons-le », « je lui cours après », etc.), et il implique comme tel une compréhension de ce que je suis comme être-là. Mais en même temps, il faut bien définir ce que je suis à partir de l'être-là d'autres *ceci*. Je suis, comme être-là, celui sur qui on vient en courant, celui qui a encore une heure à monter avant d'être à la cime de la montagne, etc. Quand donc je regarde la cime du mont, par exemple, il s'agit d'un échappement à moi accompagné d'un reflux que j'opère à partir du sommet de la montagne vers mon être-là pour me *situer*. Ainsi dois-je être ce « que j'ai à être » par le fait même d'y échapper. Pour que je me définisse par ma place, il convient d'abord que je m'échappe à moi-même, pour aller poser les coordonnées à partir desquelles je me définirai plus étroitement comme centre du monde. Il convient de noter que mon *être-là* ne peut aucunement déterminer le dépassement qui va fixer et situer les choses, puisqu'il est *pur donné*, incapable de projeter et que, d'ailleurs, pour se définir étroitement comme tel ou tel *être-là*, il faut déjà que le dépassement suivi du reflux l'ait déterminé. 2° *échapper par négation interne aux* ceci-*au-milieu-du-monde que je ne suis pas et par quoi je me fais annoncer ce que je suis*. Les découvrir et y échapper, c'est l'effet, nous l'avons vu, d'une seule et même négation. Là encore la négation interne est première et spontanée par rapport au « datum » comme dé-couvert. On ne saurait admettre qu'il *provoque* notre appréhension ; mais au contraire pour qu'*il y ait* un *ceci* qui annonce ses distances à l'être-là que je *suis*, il faut justement que je m'en échappe par pure négation. Néantisation, négation interne, retour déterminant sur l'être-là que je suis, ces trois opérations n'en font qu'une. Elles sont seulement des moments d'une transcendance originelle qui s'élance vers une fin, en me néantisant, pour me faire annoncer par le futur ce que je suis. Ainsi c'est ma liberté qui vient me conférer *ma* place et la définir comme telle en me situant ; je ne puis être rigoureusement *limité* à *cet* être-là que je suis, que parce que ma structure ontologique est de n'être pas ce que je suis et d'être ce que je ne suis pas.

Par ailleurs, cette détermination de l'emplacement, qui suppose

toute la transcendance, ne saurait avoir lieu que par rapport à une fin. C'est à la lumière de la fin que ma place prend sa signification. Car je ne saurais jamais être *simplement là*. Mais précisément ma place est saisie comme un *exil* ou au contraire comme ce lieu naturel, rassurant et favori, que Mauriac, par comparaison avec la place à laquelle le taureau blessé revient toujours dans l'arène, appelait *querencia* : c'est par rapport à ce que je projette de faire — par rapport avec le monde en totalité et, donc, avec tout mon être-dans-le-monde, que ma place m'apparaît comme un auxiliaire ou un empêchement. Etre en place c'est être d'abord loin de... ou près de... — c'est-à-dire que la place est pourvue d'un sens par rapport à un certain être non encore existant que l'on veut atteindre. C'est l'accessibilité ou l'inaccessibilité de cette fin qui définit la place. C'est donc à la lumière du non-être et du futur que ma position peut être actuellement comprise : être-là c'est n'avoir qu'un pas à faire pour atteindre la théière, pouvoir tremper la plume dans l'encre en étendant le bras, devoir tourner le dos à la fenêtre si je veux lire sans me fatiguer les yeux, devoir enfourcher ma bicyclette et supporter pendant deux heures les fatigues d'un après-midi torride, si je veux voir mon ami Pierre, prendre le train et passer une nuit blanche, si je veux voir Anny. Etre-là, pour un colonial, c'est être à vingt jours de la France — mieux encore : s'il est fonctionnaire et qu'il attend son voyage payé, c'est être à six mois et sept jours de Bordeaux ou d'Etaples. Etre-là, pour un soldat, c'est être à cent dix, à cent vingt jours de la classe ; le futur — un futur pro-jeté — intervient partout : c'est ma vie future à Bordeaux, à Etaples, la libération future du soldat, le mot futur que je tracerai avec une plume humectée d'encre, c'est tout cela qui me signifie ma place et qui me la fait exister dans l'énervement ou l'impatience ou la nostalgie. Au contraire, si je fuis un groupe d'hommes ou l'opinion publique, ma place est définie par le temps qu'il faudrait à ces gens pour me découvrir au fond du village où je gîte, pour parvenir à ce village, etc. En ce cas, cet isolement est ce qui m'annonce ma place comme favorable. Etre en place, ici, c'est être à l'abri.

Ce choix de ma fin se glisse jusque dans les rapports purement spatiaux (haut et bas, droite et gauche, etc.), pour lui donner une signification existentielle. La montagne est « écrasante », si je demeure à ses pieds ; au contraire, si je suis à son sommet, elle est reprise par le projet même de mon orgueil et symbolise la supériorité que je m'attribue sur les autres hommes. La place des fleuves, la distance à la mer, etc., entrent en jeu et sont pourvues de signification symbolique : constituée à la lumière de ma fin, ma place me rappelle symboliquement cette fin dans tous ses détails comme dans ses liaisons d'ensemble. Nous y reviendrons lorsque nous voudrons mieux définir l'objet et les méthodes de la psychanalyse existentielle.

Le rapport brut de *distance* aux objets ne peut jamais se laisser saisir en dehors des significations et des symboles qui sont notre manière même de le constituer. D'autant que ce rapport brut n'a lui-même de sens que par rapport au choix des techniques qui permettent de mesurer les distances et de les parcourir. Telle ville sise à vingt kilomètres de mon village et reliée à lui par un tramway est beaucoup plus proche de moi qu'un sommet pierreux situé à quatre kilomètres, mais à deux mille huit cents mètres d'altitude. Heidegger a montré comment les préoccupations quotidiennes assignent des places aux ustensiles qui n'ont rien de commun avec la pure distance géométrique : mes lunettes, dit-il, une fois sur mon nez, sont beaucoup plus loin de moi que l'objet que je vois à travers elles.

Ainsi faut-il dire que la facticité de ma place ne m'est révélée que dans et par le libre choix que je fais de ma fin. La liberté est indispensable à la découverte de ma facticité. Je l'apprends, cette facticité, de tous les points du futur que je pro-jette ; c'est à partir de ce futur choisi qu'elle m'apparaît avec ses caractères d'impuissance, de contingence, de faiblesse, d'absurdité. C'est par rapport à mon rêve de voir New York, qu'il est absurde et douloureux que je vive à Mont-de-Marsan. Mais réciproquement, la facticité est la seule réalité que la liberté peut découvrir, la seule qu'elle puisse néantiser par la position d'une fin, la seule à partir de laquelle cela ait un sens de poser une fin. Car si la fin peut éclairer la situation, c'est qu'elle est constituée comme modification projetée *de* cette situation. La place apparaît à partir des changements que je projette. Mais *changer* implique justement quelque chose à changer qui est justement ma place. Ainsi, la *liberté est l'appréhension de ma facticité.* Il serait absolument vain de chercher à définir ou à décrire le « quid » de cette facticité « *avant* » que la liberté se retourne sur elle pour la saisir comme une déficience déterminée. Ma place, avant que la liberté ait circonscrit mon emplacement comme un manque d'une certaine espèce, « n'est », à proprement parler, rien du tout, puisque l'étendue même — à partir de laquelle se comprend toute place — n'existe pas. D'autre part, la question elle-même est inintelligible, car elle comporte un « avant » qui n'a pas de sens : c'est la liberté même, en effet, qui se temporalise suivant les directions de l'avant et de l'après. Il n'en demeure pas moins que ce « quid » brut et impensable est ce sans quoi la liberté ne saurait être liberté. Il est la facticité même de ma liberté.

C'est seulement dans l'acte par lequel la liberté a découvert la facticité et l'a appréhendée comme *place*, que cette place ainsi définie se manifeste comme *entrave* à mes désirs, *obstacle*, etc. Comment serait-il possible autrement qu'elle fût un obstacle ? Obstacle *à quoi* ? contrainte *à quoi faire* ? On prête ce mot à un émigrant qui allait quitter la France pour l'Argentine, après l'échec de son parti

politique : comme on lui faisait observer que l'Argentine était « bien loin » : « Loin de quoi ? » demanda-t-il. Et il est bien certain que si l'Argentine apparaît « loin » à ceux qui demeurent en France, c'est par rapport à un projet national implicite qui valorise leur place de Français. Pour le révolutionnaire internationaliste, l'Argentine est un centre du monde, comme n'importe quel autre pays. Mais si, précisément, nous avons d'abord constitué la terre française, par un projet premier, comme notre place absolue — et si quelque catastrophe nous contraint de nous exiler —, c'est par rapport à ce projet initial que l'Argentine apparaîtra comme « bien loin », comme « terre d'exil » ; c'est par rapport à lui que nous nous sentirons expatriés. Ainsi la liberté crée elle-même les obstacles dont nous souffrons. C'est elle-même qui, en posant sa fin — et en la choisissant comme inaccessible ou difficilement accessible —, fait apparaître notre emplacement comme résistance insurmontable ou difficilement surmontable à nos projets. C'est elle encore qui, en établissant les liaisons spatiales entre les objets, comme premier type de rapport d'ustensilité, en décidant des techniques qui permettent de mesurer et de franchir les distances, constitue sa propre *restriction*. Mais, précisément, il ne saurait y avoir de liberté que *restreinte*, puisque la liberté est choix. Tout choix, nous le verrons, suppose élimination et sélection ; tout choix est choix de la finitude. Ainsi la liberté ne saurait-elle être vraiment libre qu'en constituant la facticité comme sa propre restriction. Il ne servirait donc à rien de dire que *je ne suis pas libre* d'aller à New York, du fait que je suis un petit fonctionnaire de Mont-de-Marsan. C'est, au contraire, par rapport à mon projet d'aller à New York que je vais me *situer* à Mont-de-Marsan. Mon emplacement dans le monde, le rapport de Mont-de-Marsan à New York et à la Chine seraient tout autres si, par exemple, mon projet était de devenir un cultivateur enrichi de Mont-de-Marsan. Dans le premier cas, Mont-de-Marsan paraît sur fond de monde en liaison organisée avec New York, Melbourne et Shanghaï ; dans le second, il émerge sur fond de monde indifférencié. Quant à l'importance *réelle* de mon projet d'aller à New York, moi seul en décide : ce peut être tout juste une manière de me choisir comme mécontent de Mont-de-Marsan ; et, en ce cas, tout est centré sur Mont-de-Marsan, simplement j'éprouve le besoin de néantiser perpétuellement ma place, de vivre en recul perpétuel par rapport à la cité que j'habite — ce peut être aussi un projet où je m'engage tout entier. Dans le premier cas, je saisirai ma place comme obstacle insurmontable et j'aurai simplement usé d'un biais pour la définir indirectement dans le monde ; dans le second cas, au contraire, les obstacles n'existeront plus, elle ne sera pas un point d'attache, mais un point de départ : car pour *aller* à New York, il faut bien un point de départ, quel qu'il soit. Ainsi me saisirai-je, à quelque moment que ce soit, comme engagé dans le monde, à

ma place contingente. Mais c'est précisément cet engagement qui donne son sens à ma place contingente et qui est ma liberté. Certes, en naissant, je *prends place*, mais je suis responsable de la place que je prends. On voit plus clairement ici le lien inextricable de liberté et de facticité dans la situation, puisque sans la facticité la liberté n'existerait pas — comme pouvoir de néantisation et de choix — et que, sans la liberté, la facticité ne serait pas découverte et n'aurait même aucun sens.

B) *Mon passé.*

Nous avons un passé. Sans doute avons-nous pu établir que ce passé ne déterminait pas nos actes comme le phénomène antérieur détermine le phénomène conséquent, sans doute avons-nous montré que le passé était sans force pour constituer le présent et préesquisser l'avenir. Il n'en demeure pas moins que la liberté qui s'échappe vers le futur ne saurait se donner de passé au gré de ses caprices ni, à plus forte raison, se produire elle-même sans passé. Elle a à être son propre passé et ce passé est irrémédiable; il semble même, au premier abord, qu'elle ne puisse en aucune façon le modifier : le passé est ce qui est hors d'atteinte et qui nous hante à distance, sans que nous puissions même nous retourner en face pour le considérer. S'il ne détermine pas nos actions, au moins est-il tel que nous ne pouvons prendre de décision nouvelle sinon *à partir de lui*. Si j'ai préparé l'Ecole navale et si je suis devenu officier de marine, à quelque moment que je me reprenne et que je me considère, je suis engagé ; à l'instant même où je me saisis, je suis de quart sur le pont du bateau que je commande en second. Je puis bien subitement m'insurger contre ce fait, donner ma démission, décider mon suicide : ces mesures extrêmes sont prises à l'occasion du passé qui est le mien ; si elles visent à le détruire, c'est qu'il existe, et mes décisions les plus radicales ne peuvent qu'aller jusqu'à prendre position négative vis-à-vis de mon passé. Mais c'est, au fond, reconnaître son importance immense de plate-forme et de point de vue; toute action destinée à m'arracher à mon passé doit d'abord être conçue à partir de *ce passé-là*, c'est-à-dire doit avant tout reconnaître qu'elle naît *à partir* de ce passé singulier qu'elle veut détruire ; nos actes, dit le proverbe, nous suivent. Le passé est présent et se fond insensiblement dans le présent : c'est le costume que j'ai choisi il y a six mois, la maison que j'ai fait bâtir, le livre que j'ai entrepris l'hiver dernier, ma femme, les promesses que je lui ai faites, mes enfants ; tout ce que je *suis*, j'ai à l'être sur le mode de l'avoir-été. Ainsi l'importance du passé ne saurait être exagérée, puisque pour moi « Wesen ist was gewesen ist », être c'est avoir été. Mais nous retrouvons ici le paradoxe

précédemment indiqué : je ne saurais me concevoir sans passé ; mieux, je ne saurais plus rien *penser* sur moi, puisque je pense sur ce que je *suis* et que je suis au passé ; mais d'autre part je suis l'être par qui le passé vient à soi-même et au monde.

Examinons de plus près ce paradoxe : la liberté étant choix est changement. Elle se définit par la fin qu'elle pro-jette, c'est-à-dire par le futur qu'elle a à être. Mais, précisément parce que le futur est *l'état-qui-n'est-pas-encore de ce qui est*, il ne peut se concevoir que dans une étroite liaison à ce qui est. Et ce ne saurait être ce qui est qui éclaire ce qui n'est pas encore : car ce qui est est *manque* et, par suite, ne peut être connu comme tel qu'à partir de ce dont il manque. C'est la fin qui éclaire ce qui est. Mais pour aller chercher la fin à-venir pour se faire annoncer par elle ce qu'est ce qui est, il faut être déjà au delà de ce qui est, dans un recul néantisant, qui le fait clairement paraître, à l'état de système isolé. Ce qui est ne prend donc son sens que lorsqu'il est *dépassé* vers l'avenir. Ce qui est est donc le passé. On voit comme, à la fois, le passé est indispensable au choix de l'avenir, à titre de « ce qui doit être changé », comme, par suite, aucun dépassement libre ne saurait se faire sinon à partir d'un passé — et comme, d'autre part, cette *nature* même de passé vient au passé du choix originel d'un futur. En particulier le caractère irrémédiable vient au passé de mon choix même du futur : si le passé est ce à partir de quoi je conçois et projette un état de choses nouveau dans le futur, il est lui-même ce qui est *laissé sur place*, ce qui, par conséquent, est lui-même hors de toute perspective de changement : ainsi pour que le futur soit réalisable, il faut que le passé soit irrémédiable.

Je puis fort bien ne pas exister : mais si j'existe, je ne puis manquer d'avoir un passé. Telle est la forme que prend ici la « nécessité de ma contingence ». Mais, d'autre part, nous l'avons vu, deux caractéristiques existentielles qualifient avant tout le pour-soi :

1° rien n'est dans la conscience qui ne soit conscience d'être ;

2° mon être est en question dans mon être — cela veut dire que rien ne me vient qui *ne soit choisi*.

Nous avons vu, en effet, que le passé qui ne serait que *passé* s'écroulerait dans une existence honoraire où il aurait perdu tout lien avec le présent. Pour que nous « ayons » un passé, il faut que nous le maintenions à l'existence par notre projet même vers le futur : nous ne recevons pas notre passé ; mais la nécessité de notre contingence implique que nous ne pouvons pas ne pas le choisir. C'est ce que signifie « avoir à être son propre passé » — on voit que cette nécessité, envisagée ici du point de vue purement temporel, ne se distingue pas, au fond, de la structure première de la liberté qui doit être néantisation de l'être qu'elle est et qui, par cette néantisation même, fait qu'*il y a* un être qu'elle est.

Mais si la liberté est choix d'une fin en fonction du passé,

réciproquement le passé n'est ce qu'il est que par rapport à la fin choisie. Il y a dans le passé un élément immuable : j'ai eu la coqueluche à cinq ans — et un élément par excellence variable : la signification du fait brut par rapport à la totalité de mon être. Mais comme, d'autre part, la signification du fait passé le pénètre de part en part (je ne puis me « rappeler » ma coqueluche d'enfant, en dehors d'un projet précis qui en définit la signification), il m'est impossible finalement de distinguer l'existence brute immuable du sens variable qu'elle comporte. Dire « J'ai eu la coqueluche à cinq ans » suppose mille pro-jets, en particulier l'adoption du calendrier comme système de repérage de mon existence individuelle donc une prise de position originelle vis-à-vis du social —, la croyance décidée dans les relations que les tiers font de mon enfance — et qui va certainement avec un respect ou une affection pour mes parents, qui en forme le sens, etc. Le fait brut lui-même *est* : mais en dehors des témoignages d'autrui, de sa date, du nom technique de la maladie — ensemble de significations qui dépendent de mes projets —, que peut-il bien *être* ? Ainsi, cette existence brute, *quoique nécessairement existante et immuable*, représente comme le but idéal et hors d'atteinte d'une explication systématique de toutes les significations incluses dans un souvenir. Il y a, sans doute, une matière « pure » du souvenir, au sens où Bergson parle de souvenir pur : mais lorsqu'elle se manifeste, ce n'est jamais que dans et par un projet qui comporte l'apparition dans sa pureté de cette matière.

Or la signification du passé est étroitement dépendante de mon projet présent. Cela ne signifie nullement que je puis faire varier au gré de mes caprices le sens de mes actes antérieurs ; mais, bien au contraire, que le projet fondamental que je suis décide absolument de la signification que peut avoir pour moi et pour les autres le passé que j'ai à être. Moi seul en effet peux décider à chaque moment de la *portée* du passé : non pas en discutant, en délibérant et en appréciant en chaque cas l'importance de tel ou tel événement antérieur, mais en me pro-jetant vers mes buts, je sauve le passé avec moi et je *décide* par l'action de sa signification. Cette crise mystique de ma quinzième année, qui décidera si elle « a été » pur accident de puberté ou au contraire premier signe d'une conversion future ? Moi, selon que je déciderai — à vingt ans, à trente ans — de me convertir. Le projet de conversion confère d'un seul coup à une crise d'adolescence la valeur d'une prémonition que je n'avais pas prise au sérieux. Qui décidera si le séjour en prison que j'ai fait, après un vol, a été fructueux ou déplorable ? Moi, selon que je renonce à voler ou que je m'endurcis. Qui peut décider de la valeur d'enseignement d'un voyage, de la sincérité d'un serment d'amour, de la pureté d'une intention passée, etc. ? C'est moi, toujours moi, selon les fins par lesquelles je les éclaire.

Ainsi tout mon passé est là, pressant, urgent, impérieux, mais je choisis son sens et les ordres qu'il me donne par le projet même de ma fin. Sans doute ces engagements pris pèsent sur moi, sans doute le lien conjugal autrefois assumé, la maison achetée et meublée l'an dernier limitent mes possibilités et me dictent ma conduite : mais c'est précisément parce que mes projets sont tels que je ré-assume le lien conjugal, c'est-à-dire précisément parce que je ne projette pas le rejet du lien conjugal, parce que je n'en fais pas un « lien conjugal passé, dépassé, mort », mais que, au contraire, mes projets, impliquant la fidélité aux engagements pris ou la décision d'avoir une « vie honorable » de mari et de père, etc., viennent nécessairement éclairer le serment conjugal passé et lui conférer sa valeur toujours actuelle. Ainsi l'urgence du passé vient du futur. Que soudain, à la manière du héros de Schlumberger [1], je modifie radicalement mon projet fondamental, que je cherche, par exemple, à me délivrer de la continuité du bonheur, et mes engagements antérieurs perdront toute leur urgence. Ils ne seront plus là que comme ces tours et ces remparts du Moyen Age, que l'on ne saurait nier, mais qui n'ont d'autre sens que celui de rappeler, comme une étape antérieurement parcourue, une civilisation et un stade d'existence politique et économique aujourd'hui dépassés et parfaitement morts. C'est le futur qui décide si le passé est vivant ou mort. Le passé, en effet, est originellement projet, comme le surgissement actuel de mon être. Et, dans la mesure même où il est projet, il est anticipation ; son sens lui vient de l'avenir qu'il préesquisse. Lorsque le passé glisse tout entier au passé, sa valeur absolue dépend de la confirmation ou de l'infirmation des anticipations qu'il était. Mais c'est précisément de ma liberté actuelle qu'il dépend de confirmer le sens de ces anticipations en les reprenant à son compte, c'est-à-dire en anticipant, à leur suite, l'avenir qu'elles anticipaient ou de les infirmer en anticipant simplement un autre avenir. En ce cas, le passé retombe comme attente désarmée et dupée ; il est « sans forces ». C'est que la seule force du passé lui vient du futur : de quelque manière que je vive ou que j'apprécie mon passé, je ne puis le faire qu'à la lumière d'un pro-jet de moi sur le futur. Ainsi l'ordre de mes choix d'avenir va déterminer un ordre de mon passé et cet ordre n'aura rien de chronologique. Il y aura d'abord le passé *toujours vivant* et toujours confirmé : mon engagement d'amour, tels contrats d'affaires, telle image de moi-même à quoi je suis fidèle. Puis le passé ambigu qui a cessé de me plaire et que je retiens par un biais : par exemple, ce costume que je porte — et que j'achetai à une certaine époque où j'avais le goût d'être à la mode — me déplaît souverainement à présent et, de ce fait, le passé où je l'ai « choisi » est véritablement mort. Mais d'autre part mon projet actuel

1. Schlumberger : *Un homme heureux*, N.R.F.

d'économie est tel que je dois continuer à porter ce costume plutôt que d'en acquérir un autre. Dès lors il appartient à un passé mort et vivant à la fois, comme ces institutions sociales qui ont été créées pour une fin déterminée et qui ont survécu au régime qui les avait établies, parce qu'on les a fait servir à des fins toutes différentes, parfois même opposées. Passé vivant, passé demi-mort, survivances, ambiguïtés, antinomies : l'ensemble de ces couches de passéité est organisé par l'unité de mon projet. C'est par ce projet que s'installe le système complexe de renvois qui fait entrer un fragment quelconque de mon passé dans une organisation hiérarchisée et plurivalente où, comme dans l'œuvre d'art, chaque structure partielle indique, de diverses manières, diverses autres structures partielles et la structure totale.

Cette décision touchant la valeur, l'ordre et la nature de notre passé, est d'ailleurs tout simplement le *choix historique* en général. Si les sociétés humaines sont historiques, cela ne provient pas simplement de ce qu'elles ont un passé, mais de ce qu'elles le *reprennent* à titre de *monument.* Lorsque le capitalisme américain décide d'entrer dans la guerre européenne de 1914-1918 parce qu'il y voit l'occasion de fructueuses opérations, il n'est pas *historique* : il est seulement utilitaire. Mais lorsque, à la lumière de ses projets utilitaires, il reprend les relations antérieures des Etats-Unis avec la France et leur donne le *sens* d'une dette d'honneur à payer par les Américains aux Français, il devient historique et, en particulier, il s'historialisera par le mot célèbre : « La Fayette, nous voici ! » Il va sans dire que si une vision différente de leurs intérêts actuels avait amené les Etats-Unis à se ranger aux côtés de l'Allemagne, ils n'eussent pas manqué d'éléments passés à reprendre sur le plan monumental : on eût pu imaginer par exemple une propagande basée sur la « fraternité de sang » et qui eût essentiellement tenu compte de la proportion des Allemands dans l'émigration en Amérique du XIXe siècle. Il serait vain de considérer ces renvois au passé comme de pures entreprises publicitaires : en effet, le fait essentiel c'est qu'elles sont *nécessaires* pour entraîner l'adhésion des masses et donc que les masses exigent un pro-jet politique qui éclaire et justifie leur passé ; en outre, il va de soi que le passé est ainsi *créé* : il *y a eu* ainsi constitution d'un passé commun France-Amérique qui *signifiait* d'une part les grands intérêts économiques des Américains et d'autre part les affinités *actuelles* de deux capitalismes démocratiques. On a vu pareillement les générations nouvelles, vers 1938, soucieuses des événements internationaux qui se préparaient, éclairer brusquement la période 1918-1938 d'un jour nouveau et la nommer, avant même que la guerre de 1939 eût éclaté, « l'Entre-deux-guerres ». Du coup, la période considérée était constituée en forme limitée, dépassée et reniée, au lieu que ceux qui l'avaient vécue, se pro-jetant vers un avenir en continuité avec leur présent et leur passé immédiat, l'avaient éprouvée comme le début

d'une progression continue et illimitée. Le projet actuel décide donc si une période définie du passé est en continuité avec le présent ou si elle est un fragment discontinu d'où l'on émerge et qui s'éloigne. Ainsi faudrait-il une histoire humaine *finie* pour que tel événement, par exemple la prise de la Bastille, reçût un *sens* définitif. Personne ne nie, en effet, que la Bastille a été prise en 1789 : voilà le fait immuable. Mais doit-on voir dans cet événement une émeute sans conséquence, un déchaînement du populaire contre une forteresse à demi démantelée, que la Convention, soucieuse de se créer un passé publicitaire, sut transformer en action d'éclat ? Ou faut-il le considérer comme la première manifestation de la force populaire, par quoi elle s'affermit, se donna confiance et se mit à même d'opérer la marche sur Versailles des « Journées d'Octobre » ? Celui qui voudrait en décider aujourd'hui oublierait que l'historien est lui-même *historique*, c'est-à-dire qu'il s'historialise en éclairant « l'Histoire » à la lumière de ses projets et de ceux de sa société. Ainsi faut-il dire que le sens du passé social est perpétuellement « en sursis ».

Or, exactement comme les sociétés, la personne humaine a un passé *monumental* et en *sursis*. C'est cette perpétuelle remise en question du passé que les sages ont sentie de bonne heure et que les tragiques grecs exprimèrent, par exemple, par ce proverbe qui revient dans toutes leurs pièces : « Nul ne peut être dit heureux avant sa mort. » Et l'historialisation perpétuelle du pour-soi est affirmation perpétuelle de sa liberté.

Cela dit, il ne faudrait pas croire que le caractère « en sursis » du passé apparaisse au pour-soi sous forme d'un aspect vague ou inachevé de son histoire antérieure. Au contraire, tout autant que le choix du pour-soi, qu'il exprime à sa manière, le passé est saisi par le pour-soi à chaque moment comme rigoureusement déterminé. Pareillement, l'arc de Titus ou la colonne Trajane, quelle que soit par ailleurs l'évolution historique de leur sens, apparaissent au Romain ou au touriste qui les considère, comme des réalités parfaitement individualisées. Et, à la lumière du projet qui l'éclaire, il se révèle comme parfaitement contraignant. Le caractère sursitaire du passé n'est, en effet, aucunement un miracle, il ne fait qu'exprimer, sur le plan de la passéification et de l'en-soi, l'aspect pro-jectif et « en attente » qu'*avait* la réalité-humaine avant de tourner au passé. C'est parce que cette réalité-humaine était un libre pro-jet rongé par une imprévisible liberté qu'elle devient « au passé » tributaire des projets ultérieurs du pour-soi. Cette homologation qu'elle attendait d'une liberté future, elle se condamne, en se passéifiant, à l'attendre perpétuellement. Ainsi, le passé est indéfiniment en sursis parce que la réalité-humaine « était » et « sera » perpétuellement en attente. Et l'attente comme le sursis ne font qu'affirmer plus nettement encore la liberté comme leur constituante originelle. Dire que le passé du pour-

soi est en sursis, dire que son présent est une attente, dire que son futur est un libre projet ou qu'il ne peut rien être sans avoir à l'être ou qu'il est une totalité-détotalisée, c'est une seule et même chose. Mais précisément cela n'implique aucune indétermination dans mon passé tel qu'il se révèle à moi présentement : cela veut simplement mettre en question les droits de ma découverte actuelle de mon passé à être définitive. Mais de même que mon présent est attente d'une confirmation ou d'une infirmation que rien ne permet de prévoir, de même le passé, emporté dans cette attente, est *précis* dans la mesure même où elle est *précise*. Mais son sens, bien que rigoureusement individualisé, est totalement dépendant de cette attente qui, elle-même, se met sous la dépendance d'un néant absolu, c'est-à-dire d'un libre projet qui n'est pas encore. Mon passé est donc une proposition concrète et précise qui, *en tant que telle*, attend ratification. C'est certainement une des significations que *Le Procès* de Kafka tente de mettre au jour, ce caractère perpétuellement *processif* de la réalité-humaine. Etre libre, c'est être perpétuellement *en instance de liberté*. Reste que le passé — à s'en tenir à mon libre choix actuel — est, une fois que ce choix l'a déterminé, partie intégrante et condition nécessaire de mon projet. Un exemple le fera mieux comprendre. Le passé d'un « demi-solde », sous la Restauration, c'est d'avoir été un héros de la retraite de Russie. Et ce que nous avons expliqué jusqu'ici permet de comprendre que ce passé même est un libre choix de futur. C'est en choisissant de ne pas se rallier au gouvernement de Louis XVIII et aux nouvelles mœurs, en choisissant de souhaiter jusqu'à la fin le retour triomphal de l'Empereur, en choisissant de conspirer même pour hâter ce retour et de préférer une demi-solde à une solde entière, que le vieux soldat de Napoléon se choisit un passé de héros de la Bérésina. Celui qui aurait fait le pro-jet de se rallier au nouveau gouvernement n'aurait certes pas choisi le même passé. Mais, réciproquement, s'il n'a qu'une demi-solde, s'il vit dans une misère à peine décente, s'il s'aigrit et s'il souhaite le retour de l'Empereur, c'est qu'il fut un héros de la retraite de Russie. Entendons-nous : ce passé n'agit pas avant toute reprise constituante et il ne s'agit aucunement de déterminisme ; mais une fois *choisi* le passé « soldat de l'Empire », les conduites du pour-soi *réalisent* ce passé. Il n'y a même aucune différence entre choisir ce passé et le réaliser par ses conduites. Ainsi, le pour-soi, en s'efforçant de faire de son passé de gloire une réalité intersubjective, la constitue aux yeux des autres à titre d'objectivité-pour-autrui (rapports des préfets, par exemple, sur le danger que représentent ces vieux soldats). Traité par les autres comme tel, il agit désormais pour se rendre digne d'un passé qu'il a choisi pour compenser sa misère et sa déchéance présentes. Il se montre intransigeant, il perd toute chance de pension : c'est qu'il ne « peut pas » démériter de son passé. Ainsi nous choisissons notre

passé à la lumière d'une certaine fin, mais dès lors il s'impose et nous dévore : non point qu'il ait une existence *de soi* et différente de celle que nous avons à être, mais simplement parce que : 1° il est la matérialisation actuellement révélée de la fin que nous sommes ; 2° il apparaît au milieu du monde, pour nous et pour autrui ; il n'est jamais seul, mais il plonge dans le passé universel et, par là, il se propose à l'appréciation d'autrui. De même que le géomètre est libre d'engendrer telle figure qui lui plaît, mais qu'il ne peut en concevoir une qu'elle n'entretienne aussitôt une infinité de rapports avec l'infinité des autres figures possibles, de même notre libre choix de nous-même, en faisant surgir un certain ordre appréciatif de notre passé, fait apparaître une infinité de rapports de ce passé au monde et à autrui et cette infinité de rapports se présente à nous comme *une infinité de conduites à tenir*, puisque notre passé même, c'est au futur que nous l'apprécions. Et nous sommes *contraints* de tenir ces conduites dans la mesure où notre passé paraît dans le cadre de notre projet essentiel. Vouloir ce projet, en effet, c'est vouloir ce passé et vouloir ce passé, c'est vouloir le réaliser par mille conduites secondaires. Logiquement, les exigences du passé sont des impératifs hypothétiques : « Si tu veux avoir tel passé, agis de telle ou telle sorte. » Mais comme le premier terme est choix concret et catégorique, l'impératif, lui aussi, se transforme en impératif catégorique.

Mais la force de contrainte de mon passé étant empruntée à mon choix libre et réfléchissant et à la puissance même que s'est donnée ce choix, il est impossible de déterminer *a priori* le pouvoir contraignant d'un passé. Ce n'est pas seulement de son contenu et de l'ordre de ce contenu que mon choix libre décide, c'est aussi de l'adhérence de mon passé à mon actualité. Si, dans une perspective fondamentale que nous n'avons pas à déterminer encore, un de mes principaux projets est de *progresser*, c'est-à-dire d'être toujours et coûte que coûte *plus avancé* dans une certaine voie que je ne l'étais la veille ou l'heure d'auparavant, ce projet progressif entraîne une série de *décollements* par rapport à mon passé. Le passé, c'est alors ce que je regarde du haut de mes progrès, avec une sorte de pitié un peu méprisante, c'est ce qui est strictement *objet passif* d'appréciation morale et de jugement — « comme j'étais sot, alors ! » ou « comme j'étais méchant ! » —, ce qui n'existe que pour que je m'en puisse désolidariser. Je n'y entre plus ni ne veux plus y entrer. Ce n'est pas, certes, qu'il cesse d'exister, mais il existe seulement comme *ce moi que je ne suis plus*, c'est-à-dire *cet être que j'ai à être comme moi que je ne suis plus*. Sa fonction est d'être ce que j'ai choisi de moi pour m'y opposer, ce qui me permet de me mesurer. Un pareil pour-soi se choisit donc sans solidarité avec soi, ce qui veut dire, non qu'il abolit son passé, mais qu'il le pose pour ne pas être solidaire avec lui, pour affirmer justement sa totale liberté (ce qui est passé est un certain

genre d'engagement vis-à-vis du passé et une certaine espèce de tradition). Au contraire, il est des pour-soi dont le projet implique le refus du temps et l'étroite solidarité avec le passé. Dans leur désir de trouver un terrain solide, ceux-ci ont, au contraire, élu le passé comme ce qu'ils *sont*, le reste n'étant que fuite indéfinie et indigne de tradition. Ils ont choisi *d'abord* le refus de la fuite, c'est-à-dire *le refus de refuser* ; le passé, par suite, a pour fonction d'exiger d'eux la fidélité. Ainsi verra-t-on les premiers confesser dédaigneusement et légèrement une faute qu'ils ont commise, au lieu que la même confession sera impossible aux autres, à moins qu'ils ne changent délibérément leur projet fondamental ; ils useront alors de toute la mauvaise foi du monde et de toutes les échappatoires qu'ils pourront inventer, pour éviter d'entamer cette foi dans ce qui est, qui constitue une structure essentielle de leur projet.

Ainsi, comme l'emplacement, le passé s'intègre à la situation lorsque le pour-soi, par son choix du futur, confère à sa facticité passée une valeur, un ordre hiérarchique et une urgence à partir desquels elle *motive* ses actes et ses conduites.

C) *Mes entours.*

Il ne faut pas confondre mes « entours » avec la place que j'occupe et dont nous avons parlé précédemment. Les entours sont les choses-ustensiles qui m'entourent, avec leurs coefficients propres d'adversité et d'ustensilité. Certes, en occupant ma place, je fonde la découverte des entours et, en changeant de place — opération que je réalise librement, comme nous l'avons vu —, je fonde l'apparition de nouveaux entours. Mais, réciproquement, les entours peuvent changer ou être changés par d'autres sans que je sois pour rien dans leur changement. Certes, Bergson a bien marqué, dans *Matière et mémoire*, qu'une modification de ma place entraîne le changement total de mes entours, alors qu'il faudrait envisager une modification totale et simultanée de mes entours pour qu'on puisse parler d'une modification de ma place ; or, ce changement global des entours est inconcevable. Mais il n'en demeure pas moins que mon champ d'action est perpétuellement traversé d'apparitions et de disparitions d'objets, dans lesquelles je n'entre pour rien. D'une façon générale, le coefficient d'adversité et d'ustensilité des complexes ne dépend pas uniquement de ma place, mais de la potentialité propre des ustensiles. Ainsi suis-je jeté, dès lors que j'existe, au milieu d'existences différentes de moi, qui développent autour de moi, pour et contre moi, leurs potentialités ; je veux arriver au plus vite, sur ma bicyclette, à la ville voisine. Ce projet implique mes fins personnelles, l'appréciation de ma place et de la distance de la ville à ma place et la

libre adaptation des moyens (*efforts*) à la fin poursuivie. Mais un pneu crève, le soleil est trop ardent, le vent souffle de front, etc., tous phénomènes que je n'avais pas prévus : ce sont les entours. Certes, ils se manifestent dans et par mon projet principal ; c'est par lui que le vent peut apparaître comme vent debout ou comme « bon » vent, par lui que le soleil se révèle comme chaleur propice ou incommode. L'organisation synthétique de ces perpétuels « accidents » constitue l'unité de ce que les Allemands appellent mon *Umwelt*, et cet « Umwelt » ne peut se découvrir que dans les limites d'un libre projet, c'est-à-dire du choix des fins que je suis. Il serait cependant beaucoup trop simple de nous en tenir là dans notre description. S'il est vrai que chaque objet de mon entourage s'annonce dans une situation déjà révélée et que la somme de ces objets ne peut constituer à elle seule une situation ; s'il est vrai que chaque ustensile s'enlève sur fond de situation dans le monde, il n'en demeure pas moins que la transformation brusque ou l'apparition brusque d'un ustensile peut contribuer à un changement radical de la situation : que mon pneu crève et ma distance du village voisin change tout à coup ; c'est une distance à compter en pas, à présent, et non en tours de roue. Je puis acquérir de ce fait la certitude que la personne que je veux voir aura déjà pris le train quand j'arriverai chez elle, et cette certitude peut entraîner d'autres décisions de ma part (retour à mon point de départ, envoi d'un télégramme, etc.). Je puis même, sûr de ne pas pouvoir, par exemple, conclure avec cette personne le marché projeté, me retourner vers quelqu'un d'autre et signer un autre contrat. Peut-être même abandonnerai-je entièrement ma tentative et devrai-je enregistrer un échec total de mon projet ? En ce cas, je dirai que je *n'ai pas pu* prévenir Pierre à temps, m'entendre avec lui, etc. Cette reconnaissance explicite de mon *impuissance* n'est-elle pas l'aveu le plus net des limites de ma liberté ? Sans doute, ma liberté de *choisir*, nous l'avons vu, n'est pas à confondre avec ma liberté *d'obtenir*. Mais n'est-ce pas mon choix même qui est ici en jeu, puisque l'adversité des entours est précisément, dans beaucoup de cas, l'occasion du changement de mon projet ?

Il convient, avant d'aborder le fond du débat, de le préciser et de le limiter. Si les changements qui surviennent aux entours peuvent entraîner des modifications à mes projets, ce ne peut être que sous deux réserves. La première, c'est qu'ils ne peuvent entraîner l'abandon de mon projet principal, qui sert, au contraire, à mesurer leur importance. Si, en effet, ils sont saisis comme *motifs* d'abandonner tel ou tel projet, ce ne peut être qu'à la lumière d'un projet plus fondamental ; sinon, ils ne sauraient être aucunement des motifs, puisque le motif est appréhendé par la conscience-mobile qui est elle-même libre-choix d'une fin. Si les nuages qui couvrent le ciel peuvent m'inciter à renoncer à mon projet d'excursion, c'est qu'ils sont saisis

dans une libre projection où la valeur de l'excursion est liée à un certain état du ciel, ce qui renvoie de proche en proche à la valeur d'une excursion en général, à ma relation à la nature et à la place qu'occupe cette relation dans l'ensemble des relations que je soutiens avec le monde. En second lieu, en aucun cas, l'objet apparu ou disparu ne peut *provoquer* une renonciation à un projet, même partielle. Il faut que cet objet, en effet, soit appréhendé comme un *manque* dans la situation originelle ; il faut donc que le *donné* de son apparition ou de sa disparition soit néantisé, que je prenne du recul « par rapport à lui » et, par conséquent, que je me décide de moi-même en présence de lui. Nous l'avons déjà montré, même les tenailles du bourreau ne nous dispensent pas d'être libres. Cela ne signifie pas qu'il soit toujours *possible* de tourner la difficulté, de réparer le dégât, mais simplement que l'*impossibilité même* de continuer dans une certaine direction doit être librement constituée ; elle vient aux choses par notre libre renonciation, au lieu que notre renonciation soit provoquée par l'impossibilité de la conduite à tenir.

Ceci dit, il faut reconnaître que la présence du donné, ici encore, loin d'être un obstacle à notre liberté, est réclamée par son existence même. Cette liberté est une certaine liberté que *je* suis. Mais qui suis-je, sinon une certaine négation interne de l'en-soi ? Sans cet en-soi que je nie, je m'évanouirais en néant. Nous avions indiqué, dans notre introduction, que la conscience pouvait servir de « preuve ontologique » de l'existence d'un en-soi. S'il y a, en effet, conscience *de* quelque chose, il faut originellement que ce « quelque chose » ait un être *réel*, c'est-à-dire *non relatif à la conscience*. Mais nous voyons à présent que cette preuve a une portée plus large : si je dois pouvoir *faire* quelque chose en général, il faut que j'exerce mon action sur des êtres dont l'existence est *indépendante* de mon existence en général et singulièrement de mon action. Mon action peut me *révéler* cette existence ; elle ne la conditionne pas. Etre libre, c'est être-libre-pour-changer. La liberté implique donc l'existence des entours à changer : obstacles à franchir, outils à utiliser. Certes, c'est elle qui les révèle comme obstacles, mais elle ne peut qu'interpréter par son libre choix le *sens* de leur être. Il faut qu'ils soient simplement là, tout bruts, pour qu'il y ait liberté. Etre libre, c'est *être-libre-pour-faire* et c'est *être-libre-dans-le monde*. Mais s'il en est ainsi, la liberté, en se reconnaissant comme liberté de changer, reconnaît et prévoit implicitement dans son projet originel l'existence indépendante du donné sur quoi elle s'exerce. C'est la négation interne qui révèle l'en-soi comme indépendant et c'est cette indépendance qui constitue à l'en-soi son caractère de *chose*. Mais dès lors ce que pose la liberté par le simple surgissement de son être, c'est qu'elle est *comme ayant affaire à autre chose que soi*. Faire, c'est précisément changer ce qui n'a pas besoin d'autre chose que soi pour exister, c'est agir sur ce qui, par principe,

est indifférent à l'action, peut poursuivre son existence ou son devenir sans elle. Sans cette indifférence d'extériorité de l'en-soi, la notion même de *faire* perdrait son sens (nous l'avons montré plus haut à propos du souhait et de la décision) et, par suite, la liberté elle-même s'effondrerait. Ainsi, le projet même d'une liberté en général est un choix qui implique la prévision et l'acceptation de résistances par ailleurs quelconques. Non seulement c'est la liberté qui constitue le cadre où des en-soi par ailleurs indifférents se révéleront comme des résistances, mais encore son projet même, en général, est projet de *faire* dans un monde résistant, par victoire sur ses résistances. Tout projet libre prévoit, en se pro-jetant, la marge d'imprévisibilité due à l'indépendance des choses, précisément parce que cette indépendance est ce à partir de quoi une liberté se constitue. Dès que je projette d'aller au village voisin pour retrouver Pierre, les crevaisons, le « vent debout », mille accidents prévisibles et imprévisibles sont donnés dans mon projet même et en constituent le sens. Aussi la crevaison inopinée qui dérange mes projets vient *prendre sa place* dans un monde préesquissé par mon choix, car je n'ai jamais cessé, si je puis dire, de *l'attendre comme inopinée*. Et même si ma route a été interrompue par quelque chose à quoi j'étais à cent lieues de penser, comme une inondation ou un éboulis, en un certain sens, cet imprévisible était prévu : dans mon pro-jet une certaine marge d'indétermination était faite « pour l'imprévisible » comme les Romains réservaient, dans leur temple, une place aux dieux inconnus, et cela, non par expérience des « coups durs » ou prudence empirique, mais par la nature même de mon projet. Ainsi, d'une certaine manière, peut-on dire que la réalité-humaine n'est surprise par rien. Ces remarques nous permettent de mettre au jour une nouvelle caractéristique d'un libre choix : tout projet de la liberté est *projet ouvert*, et non projet fermé. Bien qu'entièrement individualisé, il contient en lui la possibilité de ses modifications ultérieures. Tout projet implique en sa structure la compréhension de la « Selbstständigkeit » des choses du monde. C'est cette perpétuelle prévision de l'imprévisible, comme marge d'indétermination du projet que je suis, qui permet de comprendre que l'accident ou la catastrophe, au lieu de me surprendre par son inédit et son extraordinaire, m'accable toujours par un certain aspect de « déjà vu - déjà prévu », par son évidence même et une sorte de nécessité fataliste que nous exprimons par un « ça devait arriver ». Il n'est jamais rien qui étonne, dans le monde, rien qui surprenne, à moins que nous ne nous déterminions nous-mêmes à l'étonnement. Et le thème originel de l'étonnement n'est pas que telle ou telle chose particulière existe dans les limites du monde, mais plutôt qu'il y ait un monde en général, c'est-à-dire que je sois jeté parmi une totalité d'existants foncièrement indifférents à moi. C'est que, en choisissant une fin, je choisis d'avoir des rapports

avec ces existants et que ces existants aient des rapports entre eux ; je choisis qu'ils entrent en combinaison pour m'annoncer ce que je suis. Ainsi l'adversité que les choses me témoignent est préesquissée par ma liberté comme une de ses conditions et c'est sur une signification librement projetée de l'adversité en général que tel ou tel complexe peut manifester son coefficient individuel d'adversité.

Mais, comme chaque fois qu'il est question de la situation, il faut insister sur le fait que l'état de choses décrit a un envers : si la liberté préesquisse l'adversité en général, c'est comme une façon de sanctionner l'extériorité d'indifférence de l'en-soi. Sans doute, l'adversité vient aux choses par la liberté, mais c'est en tant que la liberté éclaire sa facticité comme « être-au-milieu-d'un-en-soi-d'indifférence ». La liberté se donne les choses comme adverses, c'est-à-dire leur confère une signification qui les fait choses ; mais c'est en assumant le donné même qu'il sera signifiant, c'est-à-dire en assumant pour le dépasser son exil au milieu d'un en-soi indifférent. Réciproquement d'ailleurs le donné contingent assumé ne saurait supporter même cette signification première et support de toutes les autres, « exil au milieu de l'indifférence », que dans et par une assomption libre du pour-soi. Telle est, en effet, la structure primitive de la situation ; elle apparaît ici dans toute sa clarté : c'est par son dépassement même du donné vers ses fins que la liberté fait exister le donné comme *ce* donné-*ci* — auparavant, il n'y avait ni ceci, ni cela, ni ici — et le donné ainsi *désigné* n'est pas formé de manière quelconque, il est existant brut, assumé pour être dépassé. Mais, en même temps que la liberté est dépassement de *ce donné-ci*, elle se choisit comme *ce* dépassement-*ci* du donné. La liberté n'est pas un dépassement quelconque d'un donné quelconque ; mais en assumant le donné brut et en lui conférant son sens, elle s'est choisie du coup : sa fin est justement de *changer ce donné-ci*, tout de même que le donné apparaît comme ce donné-ci à la lueur de la fin choisie. Ainsi le surgissement de la liberté est cristallisation d'une fin *à travers un donné* et découverte d'un donné *à la lumière* d'une fin ; ces deux structures sont simultanées et inséparables. Nous verrons, en effet, plus loin que les valeurs universelles des fins choisies ne se dégagent que par l'analyse ; tout choix est choix d'un changement concret à apporter à un donné concret. Toute situation est concrète.

Ainsi l'adversité des choses et leurs potentialités en général sont éclairées par la fin choisie. Mais il n'y a de fin que pour un pour-soi qui s'assume comme délaissé au milieu de l'indifférence. Par cette assomption, il n'apporte *rien* de neuf à ce délaissement contingent et brut, sauf une *signification* ; il fait qu'*il y a* désormais un délaissement, il fait que ce délaissement est découvert comme situation.

Nous avons vu, au chapitre IV de notre deuxième partie, que le pour-soi, par son surgissement, faisait que l'en-soi venait au monde ;

d'une façon plus générale encore, il était le néant par quoi « il y avait » de l'en-soi, c'est-à-dire des choses. Nous avons vu aussi que la réalité en-soi était là, sous la main, avec ses *qualités*, sans aucune déformation ni adjonction. Simplement, nous sommes séparés d'elle par les diverses rubriques de néantisation que nous instaurons par notre surgissement même : monde, espace et temps, potentialités. Nous avons vu, en particulier, que, bien que nous soyons entourés de *présences* (ce verre, cet encrier, cette table, etc.), ces présences étaient insaisissables comme telles car elles ne livraient quoi que ce soit d'elles qu'au bout d'un geste ou d'un acte pro-jeté par nous, c'est-à-dire au futur. A présent, nous pouvons comprendre le sens de cet état de choses : nous ne sommes séparés des choses par rien, *sinon par notre liberté* ; c'est elle qui fait qu'il y a des choses, avec toute leur indifférence, leur imprévisibilité et leur adversité, et que nous sommes inéluctablement séparés d'elles, car c'est sur fond de néantisation qu'elles apparaissent et qu'elles se révèlent comme liées les unes aux autres. Ainsi, le projet de ma liberté n'ajoute *rien* aux choses : il fait qu'*il y ait* des choses, c'est-à-dire précisément des réalités pourvues d'un coefficient d'adversité et d'utilisabilité ; il fait que ces choses se découvrent *dans l'expérience*, c'est-à-dire s'enlèvent successivement sur fond de monde au cours d'un processus de temporalisation ; il fait enfin que ces choses se manifestent comme hors d'atteinte, indépendantes, séparées de moi par le néant même que je sécrète et que je suis. C'est parce que la liberté est condamnée à être libre, c'est-à-dire ne peut se choisir comme liberté, qu'il y a des choses, c'est-à-dire une plénitude de contingence au sein de laquelle elle est elle-même contingence ; c'est par l'assomption de cette contingence et par son dépassement qu'il peut y avoir à la fois un *choix* et une organisation de choses en *situation* ; et c'est la contingence de la liberté et la contingence de l'en-soi qui s'expriment *en situation* par l'imprévisibilité et l'adversité des entours. Ainsi suis-je absolument libre et responsable de ma situation. Mais aussi ne suis-je jamais libre *qu'en situation.*

D) *Mon prochain.*

Vivre dans un monde hanté par mon prochain, ce n'est pas seulement pouvoir rencontrer l'autre à tous les détours du chemin, c'est aussi se trouver engagé dans un monde dont les complexes-ustensiles peuvent avoir une signification que mon libre projet ne leur a pas d'abord donnée. Et c'est aussi, au milieu de ce monde pourvu *déjà* de sens, avoir affaire à une signification qui est *mienne* et que je ne me suis pas donnée non plus, que je me découvre comme « possédant déjà ». Lors donc que nous nous demandons ce que peut

signifier pour notre « situation » le fait originel et contingent d'exister dans un monde où « il y a » aussi l'autre, le problème ainsi formulé exige que nous étudiions successivement trois couches de réalité qui entrent en jeu pour constituer ma situation concrète : les ustensiles *déjà* signifiants (la gare, l'indicateur de chemin de fer, l'œuvre d'art, l'affiche de mobilisation), la signification que je découvre comme *déjà mienne* (ma nationalité, ma race, mon aspect physique) et enfin l'autre comme centre de référence auquel renvoient ces significations.

Tout serait fort simple, en effet, si j'appartenais à un monde dont les significations se découvriraient simplement à la lumière de mes fins propres. Je disposerais, en effet, les choses en ustensiles ou en complexes d'ustensilité dans les limites de mon propre choix de moi-même ; c'est ce choix qui ferait de la montagne un obstacle difficile à surmonter ou un point de vue sur la campagne, etc. ; le problème ne se poserait pas de savoir quelle signification cette montagne peut avoir *en soi*, puisque je suis celui par qui les significations viennent à la réalité en soi. Ce problème serait encore très simplifié si j'étais une monade sans portes ni fenêtres et si je savais seulement, de quelque façon que ce soit, que d'autres monades existaient ou étaient possibles, chacune d'elles conférant aux choses que je vois des significations nouvelles. Dans ce cas, qui est celui que les philosophes se sont bornés trop souvent à examiner, il me suffirait de tenir d'autres significations comme *possibles* et, finalement, la pluralité des significations correspondant à la pluralité des consciences coïnciderait tout simplement pour moi avec la possibilité toujours ouverte de faire de moi-même un *autre choix*. Mais nous avons vu que cette conception monadique recélait un solipsisme caché précisément parce qu'elle va à confondre la pluralité des significations que je peux attacher au réel et la pluralité des systèmes signifiants dont chacun renvoie à une conscience que je ne suis pas. Et, d'ailleurs, sur le terrain de l'expérience concrète, cette description monadique se révèle insuffisante ; il existe, en effet, autre chose dans « mon » monde qu'une pluralité de significations possibles ; il existe des significations objectives qui se donnent à moi comme n'ayant pas été mises au jour par moi. Moi par qui les significations viennent aux choses, je me trouve engagé dans un monde *déjà signifiant* et qui me réfléchit des significations que je n'y ai pas mises. Qu'on songe, par exemple, à la quantité innombrable de significations indépendantes de *mon* choix, que je découvre si je vis dans une ville : rues, maisons, magasins, tramways et autobus, plaques indicatrices, bruits d'avertisseurs, musique de T. S. F., etc. Dans la solitude, certes, je découvrais l'existant brut et imprévisible : *ce* rocher, par exemple, et je me bornais, en somme, à faire qu'*il y eût* un rocher, c'est-à-dire *cet* existant-*ci* et en dehors de lui rien. Mais je lui conférais, à tout le moins, sa signification « à gravir », « à éviter », « à contempler »,

etc. Lorsque, au détour d'une rue, je découvre une maison, ce n'est pas seulement un existant brut que je révèle dans le monde, je ne fais pas seulement qu'*il y ait* un « ceci » qualifié de telle ou telle façon ; mais la signification de l'objet qui se révèle alors me résiste et demeure indépendante de moi : je découvre que l'immeuble est maison de rapport ou ensemble des bureaux de la Compagnie du gaz, ou prison, etc., la signification est ici contingente, indépendante de mon choix, elle se présente avec la même indifférence que la réalité même de l'en-soi : elle s'est faite *chose* et ne se distingue pas de la *qualité* de l'en-soi. Pareillement, le coefficient d'adversité des choses m'est découvert avant d'être éprouvé par moi ; des foules d'indications me mettent en garde : « Ralentir, tournant dangereux », « Attention, école », « Danger de mort », « Cassis à cent mètres », etc. Mais ces significations, tout en étant profondément imprimées dans les choses et tout en participant à leur extériorité d'indifférence — au moins en apparence — n'en sont pas moins des indications de conduite à tenir qui me concernent directement. Je traverserai dans les clous, je pénétrerai dans *tel* magasin pour y acheter *tel* ustensile, dont le mode d'emploi est très précisément indiqué dans une notice qu'on délivre aux acheteurs, j'userai ensuite de cet ustensile, un stylo, par exemple, pour remplir tel ou tel formulaire dans des conditions déterminées. Ne vais-je pas trouver là d'étroites limites à ma liberté ? Si je ne suis pas point par point les indications fournies par les autres, je ne m'y reconnaîtrai plus, je me tromperai de rue, je manquerai mon train, etc. D'ailleurs ces indications sont le plus souvent impératives : « Entrez par là », « Sortez par là », voilà ce que signifient les mots d'Entrée et de Sortie, peints au-dessus des portes. Je m'y soumets ; elles viennent ajouter au coefficient d'adversité, que je fais naître sur les choses, un coefficient proprement humain d'adversité. En outre, si je me soumets à cette organisation, je dépends d'elle : les bénéfices dont elle me pourvoit peuvent tarir ; un trouble intérieur, une guerre et voilà les produits de première nécessité qui se raréfient, sans que j'y sois pour rien. Je suis dépossédé, arrêté dans mes projets, privé du nécessaire pour accomplir mes fins. Et surtout nous avons noté que les modes d'emploi, désignations, ordres, défenses, plaques indicatrices s'adressent à moi en tant que je suis *quelconque* ; dans la mesure où j'obéis, où je m'insère dans la filière, je me soumets aux buts d'une réalité-humaine *quelconque* et je les réalise par des techniques *quelconques* : je suis donc modifié dans mon être propre, puisque je *suis* les fins que j'ai choisies et les techniques qui les réalisent ; à fins quelconques, à techniques quelconques, réalité-humaine quelconque. En même temps, puisque le monde ne m'apparaît jamais qu'à travers les techniques que j'utilise, le monde, lui aussi, est modifié. Ce monde vu à travers l'usage que je fais de la bicyclette, de l'auto, du train, pour le

parcourir, me découvre un visage rigoureusement corrélatif aux moyens que j'utilise, donc *le visage qu'il offre à tout le monde*. Il doit évidemment s'ensuivre, dira-t-on, que ma liberté m'échappe de toute part : il n'y a plus de *situation* comme organisation d'un monde signifiant autour du libre choix de ma spontanéité, il y a un *état* qu'on m'impose. C'est ce qu'il convient d'examiner à présent.

Il est hors de doute que mon appartenance à un monde habité a la valeur d'un *fait*. Elle renvoie, en effet, au fait originel de la présence d'autrui dans le monde, fait qui, nous l'avons vu, ne peut être déduit de la structure ontologique du pour-soi. Et, bien que ce fait ne fasse que rendre plus profond l'enracinement de notre facticité, il ne découle pas non plus de notre facticité, en tant que celle-ci exprime la nécessité de la contingence du pour-soi ; mais plutôt, il faut dire : le pour-soi *existe de fait*, c'est-à-dire que son existence ne peut être assimilable ni à une réalité engendrée conformément à une loi, ni à un libre choix ; et, parmi les caractéristiques de fait de cette « facticité », c'est-à-dire parmi celles qui ne peuvent ni se déduire ni se prouver, mais qui se « laissent voir » simplement, il en est une que nous nommons l'existence-dans-le-monde-en-présence-d'autres. Si cette caractéristique de fait doit ou non être reprise par ma liberté pour être efficace d'une manière quelconque, c'est ce que nous discuterons un peu plus loin. Il n'en demeure pas moins qu'au niveau des techniques d'appropriation du monde, du *fait* même de l'existence de l'autre résulte le fait de la propriété collective des techniques. La facticité s'exprime donc à ce niveau par le fait de mon apparition dans un monde qui ne se révèle à moi que par des techniques collectives et déjà constituées, qui visent à me le faire saisir sous un aspect dont le sens a été défini en dehors de moi. Ces techniques vont déterminer mon appartenance aux collectivités : à l'*espèce humaine*, à la collectivité nationale, au groupe professionnel et familial. Il faut même le souligner : en dehors de mon être-pour-autrui — dont nous parlerons plus loin — la seule façon positive que j'ai d'*exister mon appartenance de fait* à ces collectivités, c'est l'usage que je fais constamment des techniques qui relèvent d'elles. L'appartenance à l'*espèce humaine* se définit, en effet, par l'usage de techniques très élémentaires et très générales : savoir marcher, savoir prendre, savoir juger du relief et de la grandeur relative des objets perçus, savoir parler, savoir distinguer, en général, le vrai du faux, etc. Mais ces techniques, nous ne les possédons pas sous cette forme abstraite et universelle : savoir parler, ce n'est pas savoir nommer et comprendre les mots en général, c'est savoir parler une certaine langue, et par là manifester son appartenance à l'humanité *au niveau* de la collectivité nationale. D'ailleurs, savoir parler une langue ce n'est pas avoir une connaissance abstraite et pure de la langue telle que la définissent les dictionnaires et les grammaires académiques : c'est la faire sienne à travers les déforma-

tions et les sélections provinciales, professionnelles, familiales. Ainsi peut-on dire que la *réalité* de notre appartenance à l'humain est notre *nationalité* et que la réalité de notre nationalité est notre appartenance à la famille, à la région, à la profession, etc., au sens où la *réalité* du langage est la langue et la réalité de la langue le dialecte, l'argot, le patois, etc. Et, réciproquement, la *vérité* du dialecte est la langue, la *vérité* de la langue est le langage ; cela signifie que les techniques concrètes par quoi se manifeste notre appartenance à la famille, à la localité renvoient à des structures plus abstraites et plus générales qui en constituent comme la signification et l'essence, celles-ci à d'autres, plus générales encore, jusqu'à ce qu'on arrive à l'essence universelle et parfaitement simple d'une technique *quelconque* par quoi un être *quelconque* s'approprie le monde.

Ainsi, être Français, par exemple, n'est que la *vérité* d'être Savoyard. Mais être Savoyard, cela n'est pas simplement habiter les hautes vallées de Savoie : c'est, entre mille autres choses, faire du ski l'hiver, utiliser le ski comme mode de transport. Et, précisément, c'est faire du ski selon la méthode française, non selon celle de l'Arlberg ou des Norvégiens [1]. Mais puisque la montagne et les pentes neigeuses ne s'appréhendent qu'à travers une technique, c'est précisément découvrir le sens *français* des pentes de ski ; selon, en effet, qu'on utilisera la méthode norvégienne, plus propice aux pentes douces, ou la méthode française, plus propice aux pentes rudes, une même pente apparaîtra comme plus rude ou plus douce, exactement comme une montée apparaîtra comme plus ou moins rude au cycliste, selon qu'il se « sera mis en moyenne ou en petite vitesse ». Ainsi le skieur français dispose d'une « vitesse » française pour descendre les terrains de ski, et cette vitesse lui découvre un type particulier de pentes, où qu'il soit, c'est-à-dire que les Alpes suisses ou bavaroises, le Telemark ou le Jura lui offriront toujours un sens, des difficultés, un complexe d'ustensilité ou d'adversité purement français. Il serait aisé de montrer pareillement que la plupart des tentatives pour définir la classe ouvrière reviennent à prendre comme critère la production, la consommation ou un certain type de « Weltanschauung » ressortissant au complexe d'infériorité (Marx-Halbwachs-de Man), c'est-à-dire, dans tous les cas, certaines techniques d'élaboration ou d'appropriation du monde, à travers lesquelles il offre ce que nous pourrions appeler son « visage prolétaire », avec ses oppositions violentes, ses grandes masses uniformes et désertiques, ses zones de ténèbres et ses plages de lumière, les fins simples et urgentes qui l'éclairent.

Or, il est évident — bien que mon appartenance à telle classe, à

1. Nous simplifions : il y a des influences, des interférences de technique ; la méthode de l'Arlberg a longtemps prévalu chez nous. Le lecteur pourra facilement rétablir les faits dans leur complexité.

telle nation ne découle pas de ma facticité comme structure ontologique de mon pour-soi — que mon existence de fait, c'est-à-dire ma naissance et ma place, entraîne mon appréhension du monde et de moi-même à travers certaines techniques. Or, ces techniques que je n'ai pas choisies, elles confèrent au monde ses significations. Ce n'est plus moi, semble-t-il, qui décide à partir de mes fins si le monde m'apparaît avec les oppositions simples et tranchées de l'univers « prolétarien », ou avec les nuances innombrables et retorses du monde « bourgeois ». Je ne suis pas seulement jeté en face de l'existant brut, je suis jeté dans un monde ouvrier, français, lorrain ou méridional qui m'offre ses significations sans que j'aie rien fait pour les déceler.

Regardons-y mieux. Nous avons montré tout à l'heure que ma nationalité n'était que la *vérité* de mon appartenance à une province, à une famille, à un groupement professionnel. Mais faut-il s'arrêter là ? Si la langue n'est que la *vérité* du dialecte, le dialecte est-il la réalité absolument concrète ? L'argot professionnel comme « on » le parle, le patois alsacien tel qu'une étude linguistique et statistique permet d'en déterminer les lois est-il le phénomène premier, celui qui trouve son fondement dans le fait pur, dans la contingence originelle ? Les recherches des linguistes peuvent ici tromper : leurs statistiques mettent au jour des constantes, des déformations phonétiques ou sémantiques d'un type donné, elles permettent de reconstituer l'évolution d'un phonème ou d'un morphème dans une période donnée, en sorte qu'il semble que le *mot* ou la *règle syntaxique* soit une réalité individuelle, avec sa signification et son histoire. Et, de fait, les individus semblent avoir peu d'influence sur l'évolution de la langue. Des faits sociaux comme les invasions, les grandes voies de communication, les relations commerciales semblent être les causes essentielles des changements linguistiques. Mais c'est qu'on ne se place pas sur le véritable terrain du concret : aussi n'est-on payé que selon ses propres exigences. Depuis longtemps les psychologues ont fait remarquer que le *mot* n'était pas l'élément concret du langage — même le mot du dialecte, même le mot familial avec ses déformations particulières ; la structure élémentaire du langage, c'est la *phrase*. C'est à l'intérieur de la phrase, en effet, que le mot peut recevoir une fonction réelle de désignation ; en dehors d'elle, il est tout juste une fonction propositionnelle, quand ce n'est pas une pure et simple rubrique destinée à grouper des significations absolument disparates. Là où il paraît seul dans le discours, il prend un caractère « holophrastique », sur lequel on a souvent insisté ; cela ne signifie pas qu'il ne puisse se limiter de lui-même à un sens précis, mais qu'il est intégré à un contexte comme une forme secondaire à une forme principale. Le mot n'a donc qu'une existence purement *virtuelle* en dehors des organisations complexes et actives qui l'intègrent. Il ne saurait donc

exister « dans » une conscience ou un inconscient *avant* l'usage qui en est fait : la phrase n'est pas *faite de mots*. Il ne faut pas s'en tenir là : Paulhan a montré dans *Les Fleurs de Tarbes* que des phrases entières, les « lieux communs », exactement comme les mots, ne préexistent pas à l'emploi qu'on en fait. Lieux communs si elles sont envisagées du dehors, par le lecteur, qui recompose le sens du paragraphe en passant d'une phrase à l'autre, ces phrases perdent leur caractère banal et conventionnel si on se place au point de vue de l'auteur, qui, lui, voyait *la chose à exprimer* et allait au plus pressé, en produisant un acte de désignation ou de recréation sans s'attarder à considérer les éléments mêmes de cet acte. S'il en est ainsi, ni les mots, ni la syntaxe, ni les « phrases toutes faites » ne préexistent à l'usage qu'on en fait. L'unité verbale étant la phrase signifiante, celle-ci est un acte constructif qui ne se conçoit que par une transcendance qui dépasse et néantise le donné vers une fin. Comprendre le mot à la lueur de la phrase, c'est *très exactement* comprendre n'importe quel donné à partir de la situation, et comprendre la situation à la lumière des fins originelles. Comprendre une phrase de mon interlocuteur, c'est, en effet, comprendre ce qu'il « *veut dire* », c'est-à-dire épouser son mouvement de transcendance, me jeter avec lui vers des possibles, vers des fins et revenir ensuite sur l'ensemble des moyens organisés pour les comprendre par leur fonction et leur but. Le langage parlé, d'ailleurs, est toujours déchiffré à partir de la situation. Les références au temps, à l'heure, à la place, aux entours, à la situation de la ville, de la province, du pays sont données avant la parole. Il suffit que j'aie lu les journaux et que je *voie* la bonne mine et l'air soucieux de Pierre pour comprendre le « Ça ne va pas » avec lequel il m'aborde ce matin. Ce n'est pas sa santé qui « ne va pas » puisqu'il a le teint fleuri, ni ses affaires, ni son ménage : c'est la situation de notre ville ou de notre pays. Je le *savais déjà* ; en lui demandant « Ça va ? » j'esquissais déjà une interprétation de sa réponse, je me portais déjà aux quatre coins de l'horizon, prêt à *revenir* de là sur Pierre pour le comprendre. Ecouter le discours, c'est « parler avec » non pas simplement parce qu'on mime pour déchiffrer, mais parce qu'on se projette originellement vers les possibles et qu'on doit comprendre *à partir du monde*.

Mais si la phrase préexiste au mot, nous sommes renvoyés au *discoureur* comme fondement concret du discours. Ce mot peut bien sembler « vivre » par lui-même, si on le pêche dans des phrases d'époques diverses ; cette vie empruntée ressemble à celle du couteau des films fantastiques qui se plante de lui-même dans la poire ; elle est faite de la juxtaposition d'instantanés, elle est cinématographique et se constitue dans le temps universel. Mais si les mots paraissent vivre lorsqu'on projette le film sémantique ou morphologique, ils ne vont pas jusqu'à constituer des phrases, ils ne sont que les traces du

passage des phrases, comme les routes ne sont que les traces du passage des pèlerins ou des caravanes. La phrase est un projet qui ne peut s'interpréter qu'à partir de la néantisation d'un donné (celui-là même qu'on veut *désigner*) à partir d'une fin posée (sa *désignation*, qui elle-même suppose d'autres fins par rapport auxquelles elle n'est qu'un moyen). Si le donné, pas plus que le mot, ne peuvent déterminer la phrase, mais si, au contraire, la phrase est nécessaire pour éclairer le donné et comprendre le mot, la phrase est un moment du libre choix de moi-même, et c'est comme telle qu'elle est comprise par mon interlocuteur. Si la langue est la réalité du langage, si le dialecte ou l'argot sont la réalité de la langue, la réalité du dialecte est l'*acte libre* de désignation par lequel je me choisis *désignant*. Et cet acte libre ne saurait être *assemblage* de mots. Certes, s'il était pur assemblage de mots conformément à des recettes techniques (les lois grammaticales), nous pourrions parler de limites de fait imposées à la liberté du parleur ; ces limites seraient marquées par la nature matérielle et phonétique des mots, le vocabulaire de la langue utilisée, le vocabulaire personnel du parleur (les *n* mots dont il dispose), le « génie de la langue », etc. Mais nous venons de montrer qu'il n'en était pas ainsi. On a pu soutenir récemment [1] qu'il y avait comme un ordre vivant des mots, des lois dynamiques du langage, une vie impersonnelle du logos, bref que le langage était une *nature* et que l'homme devait le servir pour pouvoir l'utiliser sur quelques points, comme il fait de la Nature. Mais c'est qu'on a considéré le langage *une fois qu'il est mort*, c'est-à-dire une fois *qu'il a été parlé*, en lui insufflant une vie impersonnelle et une force, des affinités et des répulsions qu'on a empruntées en fait à la liberté personnelle du pour-soi qui parle. On a fait du langage *une langue qui se parle toute seule.* Voilà bien l'erreur à ne pas commettre, pour le langage comme pour *toutes les autres techniques*. Si l'on fait surgir l'homme au milieu de techniques qui s'appliquent toutes seules, d'une langue qui se parle, d'une science qui se fait, d'une ville qui se bâtit selon ses lois propres, si l'on fige les significations en en-soi tout en leur conservant une transcendance humaine, on réduira le rôle de l'homme à celui d'un pilote, utilisant les forces déterminées des vents, des vagues, des marées, pour diriger un navire. Mais de proche en proche, chaque technique, pour être dirigée vers des fins humaines, exigera une autre technique : par exemple, pour diriger un bateau, il faut parler. Ainsi arriverons-nous peut-être à la technique des techniques — qui s'appliquera toute seule à son tour — mais nous avons perdu pour toujours la possibilité de rencontrer le technicien.

Si, tout au contraire, c'est en parlant que nous faisons qu'il y ait des mots, nous ne supprimons pas pour cela les liaisons *nécessaires et*

1. Brice Parain : *Essai sur le logos platonicien.*

techniques ou les liaisons *de fait* qui s'articulent à l'intérieur de la phrase. Bien mieux : nous *fondons* cette nécessité. Mais pour qu'elle apparaisse, précisément, pour que les mots entretiennent des rapports entre eux, pour qu'ils s'accrochent — ou se repoussent — les uns les autres, il faut qu'ils soient unis dans une synthèse qui ne vient pas d'eux ; supprimez cette unité synthétique et le bloc « langage » s'effrite ; chaque mot retourne à sa solitude et perd en même temps son unité en s'écartelant entre diverses significations incommunicables. Ainsi est-ce à l'intérieur du projet libre de la phrase que s'organisent les lois du langage ; c'est en parlant que je fais la grammaire ; la liberté est le seul fondement possible des lois de la langue. Pour *qui*, d'ailleurs, y a-t-il des lois de la langue ? Paulhan a donné les éléments d'une réponse : ce n'est pas pour celui qui parle, c'est pour celui qui écoute. Celui qui parle n'est que le choix d'une *signification* et ne saisit l'ordre des mots qu'en tant qu'il *le fait*[1]. Les seuls rapports qu'il saisira à l'intérieur de ce complexe organisé, ce sont spécifiquement ceux qu'il a établis. Si, par la suite, on découvre que deux ou plusieurs mots entretiennent entre eux, non pas *un* mais plusieurs rapports définis et qu'il en résulte une multiplicité de significations qui se hiérarchisent ou s'opposent pour une même phrase, bref, si l'on découvre la « part du diable », ce ne peut être qu'aux deux conditions suivantes : 1° il faut que les mots aient été rassemblés et présentés par un libre rapprochement signifiant ; 2° il faut que cette synthèse soit vue *du dehors*, c'est-à-dire par *autrui* et au cours d'un déchiffrement hypothétique des sens possibles de ce rapprochement. En ce cas, en effet, chaque mot saisi *d'abord* comme carrefour de significations est lié à un autre mot saisi également comme tel. Et le rapprochement sera *multivoque*. La saisie de sens *vrai*, c'est-à-dire expressément voulu par le parleur, pourra rejeter dans l'ombre ou se subordonner les autres sens, elle ne les supprimera pas. Ainsi, le langage, libre projet *pour moi*, a des lois spécifiques *pour l'autre*. Et ces lois elles-mêmes ne peuvent jouer qu'à l'intérieur d'une synthèse originelle. On saisit donc toute la différence qui sépare l'événement « phrase » d'un événement naturel. Le fait de nature se produit conformément à une loi qu'il manifeste, mais qui est pure règle extérieure de production, dont le fait envisagé n'est qu'un exemple. La « phrase » comme événement contient en elle-même la loi de son organisation et c'est à l'intérieur du libre projet de *désigner* que des relations légales entre les mots peuvent surgir. Il ne saurait, en effet, y avoir de lois de la parole avant qu'on parle. Et toute parole est libre projet de désignation ressortissant au choix d'un pour-soi

1. Je simplifie : on peut aussi apprendre sa pensée par sa phrase. Mais c'est parce qu'il est possible de prendre sur elle, dans une certaine mesure, le point de vue d'autrui, exactement comme sur notre propre corps.

personnel et devant s'interpréter à partir de la situation globale de ce pour-soi. Ce qui est premier, c'est la situation, à partir de laquelle je comprends le *sens* de la phrase, ce sens n'étant pas en lui-même à considérer comme une donnée, mais comme une fin choisie dans un libre dépassement des moyens. Telle est la seule *réalité* que les travaux du linguiste puissent rencontrer. A partir de cette réalité, un travail d'analyse régressive pourra mettre au jour certaines structures plus générales, plus simples, qui sont comme des schémas légaux. Mais ces schémas qui vaudront, par exemple, comme lois du dialecte, sont en eux-mêmes des abstraits. Loin qu'ils président à la constitution de la phrase et qu'ils soient le moule dans lequel elle se coule, ils n'existent que dans et par cette phrase. En ce sens, la phrase apparaît comme libre invention de ses lois. Nous retrouvons ici tout simplement la caractéristique originelle de toute situation : c'est par son dépassement même du donné comme tel (l'appareil linguistique) que le libre projet de la phrase fait apparaître le donné comme *ce* donné (ces lois d'arrangement et de prononciation dialectales). Mais le libre projet de la phrase est précisément dessein d'assumer *ce donné-ci*, il n'est pas assomption quelconque, mais visée d'une fin non encore existante à travers des moyens existants auxquels il confère justement leur sens de moyen. Ainsi, la phrase est arrangement de mots qui ne deviennent *ces mots* que par leur arrangement même. C'est bien ce qu'ont senti linguistes et psychologues et leur embarras peut nous servir ici de contre-épreuve : ils ont cru découvrir, en effet, un cercle dans l'élaboration de la parole, car, pour parler, il faut connaître sa pensée. Mais comment connaître cette pensée, à titre de réalité explicitée et fixée en concepts, si ce n'est justement en la parlant? Ainsi, le langage renvoie à la pensée et la pensée au langage. Mais nous comprenons à présent qu'il n'y a pas cercle ou, plutôt, que ce cercle — dont on a cru sortir par l'invention de pures idoles psychologiques, comme l'image verbale ou la pensée sans images et sans mots — n'est pas spécial au langage : il est la caractéristique de la situation en général. Il ne signifie pas autre chose que la liaison ek-statique du présent, du futur et du passé, c'est-à-dire la libre détermination de l'existant par le non-encore-existant et du non-encore-existant par l'existant. Après cela, il sera loisible de découvrir des schèmes opératoires abstraits qui représenteront comme la vérité légale de la phrase : le schème dialectal — le schème de la langue nationale — le schème linguistique en général. Mais ces schèmes, loin de préexister à la phrase concrète, sont affectés par eux-mêmes d'*Unselbstständigkeit* et n'existent jamais qu'incarnés et soutenus dans leur incarnation même par une liberté. Bien entendu, le langage n'est ici que l'exemple d'une technique sociale et universelle. Il en irait de même pour toute autre technique : c'est le coup de hache qui révèle la hache, c'est le marteler qui révèle le marteau. Il sera loisible de

déceler dans une course particulière la méthode française du ski et, dans cette méthode, l'art général de skier comme possibilité humaine. Mais cet art humain n'est jamais rien par soi seul, il n'existe pas *en puissance*, il s'incarne et se manifeste dans l'art *actuel* et concret du skieur. Ceci nous permet d'ébaucher une solution des rapports de l'individu à l'espèce. Sans espèce humaine, pas de vérité, cela est certain ; il ne demeurerait qu'un pullulement irrationnel et contingent de choix individuels, auxquels nulle loi ne saurait être assignée. Si quelque chose comme une vérité existe, susceptible d'unifier les choix individuels, c'est l'espèce humaine qui peut nous la fournir. Mais si l'espèce est la vérité de l'individu, elle ne saurait être un *donné* dans l'individu sans contradiction profonde. Comme les lois du langage sont soutenues et incarnées par le libre projet concret de la phrase, ainsi l'espèce humaine — comme ensemble de techniques propres à définir l'activité des hommes —, loin de préexister à un individu qui la manifesterait, comme telle chute particulière exemplifie la loi de la chute des corps, est l'ensemble de relations abstraites soutenues par le libre choix individuel. Le pour-soi, pour se choisir *personne*, fait qu'existe une organisation interne qu'il dépasse vers lui-même et cette organisation technique interne est en lui le national ou l'humain.

Soit, nous dira-t-on. Mais vous avez éludé le problème. Car ces organisations linguistiques ou techniques, le pour-soi ne les a pas créées pour s'atteindre : il les a reprises d'autrui. La règle de l'accord des participes n'existe pas, je le veux bien, en dehors du libre rapprochement de participes concrets en vue d'une fin de désignation particulière. Mais lorsque j'utilise cette règle, je l'ai apprise des autres, c'est parce que les autres, dans leurs projets personnels, la font être que je m'en sers moi-même. Mon langage est donc subordonné au langage d'autrui et finalement au langage national.

Nous ne songeons pas à le nier. Aussi bien ne s'agit-il pas pour nous de montrer le pour-soi comme libre fondement de son être : le pour-soi est libre mais *en condition*, et c'est ce rapport de la condition à la liberté que nous cherchons à préciser sous le nom de situation. Ce que nous venons d'établir, en effet, n'est qu'une partie de la réalité. Nous avons montré que l'existence de significations qui n'émanent pas du pour-soi ne saurait constituer une limite externe de sa liberté. Le pour-soi n'est pas homme d'abord pour être soi-même ensuite et il ne se constitue pas comme soi-même à partir d'une essence d'homme donnée *a priori* ; mais, tout au contraire, c'est dans son effort pour se choisir comme soi personnel que le pour-soi soutient à l'existence certaines caractéristiques sociales et abstraites qui font de lui *un homme* ; et les liaisons nécessaires qui suivent les éléments de l'essence d'homme ne paraissent que sur le fondement d'un libre choix ; en ce sens, chaque pour-soi est responsable dans son être de l'existence d'une espèce humaine. Mais il nous faut encore éclaircir le

fait indéniable que le pour-soi ne peut se choisir qu'au delà de certaines significations dont il n'est pas l'origine. Chaque pour-soi, en effet, n'est pour-soi qu'en se choisissant au delà de la nationalité et de l'espèce, de même qu'il ne parle qu'en choisissant la désignation au delà de la syntaxe et des morphèmes. Cet « au-delà » suffit à assurer sa totale indépendance par rapport aux structures qu'il dépasse ; mais il n'en demeure pas moins qu'il se constitue en *au-delà* par rapport à *ces* structures-*ci*. Qu'est-ce que cela signifie ? C'est que le pour-soi surgit dans un monde qui est monde pour d'autres pour-soi. Tel est le *donné*. Et, par là même, nous l'avons vu, le sens du monde lui est *aliéné*. Cela signifie justement qu'il se trouve en présence de *sens* qui ne viennent pas au monde par lui. Il surgit dans un monde qui se donne à lui comme *déjà regardé*, sillonné, exploré, labouré dans tous les sens et dont la contexture même est déjà définie par ces investigations ; et dans l'acte même par quoi il déploie son temps, il se temporalise dans un monde dont le sens temporel est déjà défini par d'autres temporalisations : c'est le fait de la simultanéité. Il ne s'agit pas ici d'une limite de la liberté, mais plutôt c'est *dans ce monde-là* que le pour-soi doit être libre, c'est en tenant compte de ces circonstances — et non pas *ad libitum* — qu'il doit se choisir. Mais, d'autre part, le pour-soi, en surgissant, ne *subit pas* l'existence de l'autre, il est contraint de se la manifester sous forme d'un choix. Car c'est par un choix qu'il saisira l'autre comme autre-sujet ou comme autre-objet [1]. Tant que l'autre est pour lui autre-regard il ne saurait être question de *techniques* ou de significations étrangères ; le pour-soi s'éprouve comme objet dans l'Univers sous le regard de l'autre. Mais dès que le pour-soi, dépassant l'autre vers ses fins, en fait une transcendance-transcendée, ce qui était libre dépassement du donné vers des fins lui apparaît comme conduite signifiante et donnée dans le monde (figée en en-soi). L'autre-objet devient un *indicateur de fins* et, par son libre projet, le pour-soi se jette dans un monde où des conduites-objets désignent des fins. Ainsi, la présence de l'autre comme transcendance transcendée est révélante de complexes *donnés* de moyens à fins. Et, comme la fin décide des moyens et les moyens de la fin, par son surgissement en face d'autrui-objet, le pour-soi se fait indiquer des fins dans le monde ; il vient à un monde peuplé de fins. Mais si, de la sorte, les techniques et leurs fins surgissent au regard du pour-soi, il faut bien voir que c'est par la libre prise de position du pour-soi en face de l'autre qu'elles deviennent *des techniques*. L'autre à lui seul ne peut faire que ses projets se révèlent au pour-soi comme techniques ; et, par le fait, *pour l'autre* en tant qu'il se transcende vers ses possibles, *il n'existe pas de technique* mais

1. Nous verrons plus loin que le problème est plus complexe. Mais ces remarques suffisent pour l'instant.

un *faire* concret qui se définit à partir de sa fin individuelle. Le cordonnier qui ressemelle une chaussure ne se sent pas « en train d'appliquer une technique », il saisit la situation comme exigeant telle ou telle action, ce bout de cuir, là, comme réclamant un clou, etc. Le pour-soi *fait surgir* les techniques dans le monde comme *conduites de l'autre en tant que transcendance-transcendée*, dès qu'il prend position vis-à-vis de l'autre. C'est à ce moment et à ce moment seulement qu'apparaissent dans le monde bourgeois et ouvriers, Français et Allemands, hommes enfin. Ainsi le pour-soi est-il responsable de ce que les conduites de l'autre se révèlent dans le monde comme techniques. Il ne peut faire que le monde où il surgit soit sillonné par *telle* ou *telle technique* (il ne peut faire qu'il apparaisse dans un monde « capitaliste » ou « régi par l'économie naturelle » ou dans une « civilisation parasitaire ») mais il fait que ce qui est vécu par l'autre comme projet libre existe *dehors* comme technique, précisément en se faisant celui par qui un dehors vient à l'autre. Ainsi, c'est en se choisissant et en s'historialisant dans le monde que le pour-soi historialise le monde lui-même et fait qu'il soit *daté* par ses techniques. A partir de là, précisément parce que les techniques apparaissent comme des objets, le pour-soi peut choisir de se les approprier. En surgissant dans un monde où Pierre et Paul parlent d'une certaine façon, prennent leur droite en roulant à bicyclette ou en auto, etc., et en constituant en objets signifiants ces libres conduites, le pour-soi fait qu'il y a un monde où *on* prend sa droite, où *on* parle français, etc. ; il fait que les lois internes de l'acte d'autrui qui étaient fondées et soutenues par une liberté engagée dans un projet deviennent règles objectives de la conduite-objet et ces règles deviennent universellement valables pour toute conduite analogue, le support des conduites ou agent-objet devenant d'ailleurs *quelconque.* Cette historialisation qui est l'effet de son libre choix ne restreint nullement sa liberté ; mais bien au contraire, c'est *dans ce monde-là* et dans nul autre que sa liberté est en jeu ; c'est à propos de son existence dans ce monde-là qu'il se met en question. Car être libre n'est pas choisir le monde historique où l'on surgit — ce qui n'aurait point de sens — mais se choisir dans le monde, quel qu'il soit. En ce sens, il serait absurde de supposer qu'un certain *état* des techniques soit restrictif des possibilités humaines. Sans doute un contemporain de Duns Scot ignore l'usage de l'automobile ou de l'avion ; mais il n'apparaît comme ignorant que de notre point de vue *à nous* qui le saisissons privativement à partir d'un monde où l'auto et l'avion existent. Pour lui qui n'a aucun rapport d'aucune sorte avec ces objets et les techniques qui s'y réfèrent, il y a là comme un néant absolu, impensable et indécelable. Un semblable néant ne saurait *aucunement limiter* le pour-soi qui se choisit : il ne saurait être saisi comme un manque, de quelque façon qu'on le considère. Le pour-soi qui

s'historialise du temps de Duns Scot se néantise donc au cœur d'un plein d'être, c'est-à-dire d'un monde qui, comme le nôtre, est *tout ce qu'il peut être.* Il serait absurde de déclarer que l'artillerie lourde fit défaut aux Albigeois pour résister à Simon de Montfort : car le seigneur de Trencavel ou le comte de Toulouse se sont choisis tels qu'ils furent dans un monde où l'artillerie n'avait aucune place, ils ont envisagé leur politique dans ce monde-là, ils ont fait des plans de résistance militaire dans ce monde ; ils se sont choisis sympathisants aux Cathares *dans ce monde* ; et comme ils ne furent que ce qu'ils choisirent d'être, ils *ont été absolument* dans un monde aussi absolument plein que celui des *Panzerdivisionen* ou de la R.A.F. Ce qui vaut pour des techniques aussi matérielles vaut pour des techniques plus subtiles : le fait d'exister comme petit seigneur de Languedoc au temps de Raymond VI n'est pas *déterminant* si l'on se place *dans le monde féodal* où ce seigneur existe et où il se choisit. Il n'apparaît comme privatif que si l'on commet l'erreur de considérer cette division de la *Francia* et du Midi, du point de vue actuel de l'unité française. Le monde féodal offrait au seigneur vassal de Raymond VI d'infinies possibilités de choix ; nous n'en possédons pas davantage. Une question aussi absurde est souvent posée dans une manière de rêve utopique : qu'aurait été Descartes, s'il eût connu la physique contemporaine ? C'est supposer que Descartes possède une nature *a priori* plus ou moins limitée et altérée par l'état de la science de son temps et que l'on pourrait transporter cette nature brute à l'époque contemporaine où elle réagirait à des connaissances plus amples et plus précises. Mais c'est oublier que Descartes est ce qu'il a choisi d'être, qu'il est un choix absolu de soi à partir d'un monde de connaissances et de techniques que ce choix assume et éclaire à la fois. Descartes est un absolu jouissant d'une date absolue et parfaitement impensable à une autre date, car il a fait sa date en se faisant lui-même. C'est lui et non un autre qui a déterminé l'état exact des connaissances mathématiques immédiatement avant lui, non pas par un vain recensement qui ne pourrait être fait d'aucun point de vue et par rapport à aucun axe de coordonnées, mais en établissant les principes de la géométrie analytique, c'est-à-dire en inventant précisément l'axe de coordonnées qui permettrait de définir l'état de ces connaissances. Ici encore, c'est la libre invention et le futur qui permettent d'éclairer le présent, c'est le perfectionnement de la technique en vue d'une fin qui permet d'apprécier l'état de la technique.

Ainsi lorsque le pour-soi s'affirme en face de l'autre-objet, il découvre du même coup les *techniques.* Dès lors il peut se les approprier, c'est-à-dire les *intérioriser.* Mais du coup : 1° en utilisant une technique il la dépasse vers sa fin, il est toujours par delà la technique qu'il utilise ; 2° du fait qu'elle est intériorisée, la technique,

qui était pure conduite signifiante et figée d'un quelconque autre-objet, perd son caractère de technique, elle s'intègre purement et simplement au libre dépassement du donné vers les fins; elle est reprise et soutenue par la liberté qui la fonde, tout juste comme le dialecte ou le langage est soutenu par le libre projet de la phrase. La féodalité comme rapport technique d'homme à homme n'existe pas, elle n'est qu'un pur abstrait, soutenu et dépassé par les mille projets individuels de tel homme lige par rapport à son seigneur. Par là nous n'entendons nullement parvenir à une sorte de nominalisme historique. Nous ne voulons pas dire que la féodalité est la somme des relations de vassaux à suzerains. Nous pensons au contraire qu'elle est la structure abstraite de ces relations; tout projet d'un homme de ce temps doit se réaliser comme dépassement vers le concret de ce moment abstrait. Il n'est donc pas nécessaire de généraliser à partir de nombreuses expériences de détail pour établir les principes de la technique féodale : cette technique existe nécessairement et complètement dans chaque conduite individuelle et on peut la mettre au jour en chaque cas. Mais elle n'y est que pour être dépassée. De la même façon, le pour-soi ne saurait être une personne, c'est-à-dire choisir les fins qu'il est, sans être homme, membre d'une collectivité nationale, d'une classe, d'une famille, etc. Mais ce sont des structures abstraites qu'il soutient et dépasse par son projet. Il se fait Français, méridional, ouvrier, pour être *soi* à l'horizon de ces déterminations. Et, pareillement, le monde qui se révèle à lui apparaît comme pourvu de certaines significations corrélatives des techniques adoptées. Il apparaît comme monde-pour-le-Français, monde-pour-l'ouvrier, etc., avec toutes les caractéristiques que l'on peut deviner. Mais ces caractéristiques n'ont pas de « Selbstständigkeit » : c'est avant tout *son* monde, c'est-à-dire le monde illuminé par *ses* fins, qui se laisse découvrir comme Français, prolétarien, etc.

Pourtant, l'existence de l'autre apporte une limite de fait à ma liberté. C'est qu'en effet, par le surgissement de l'autre apparaissent certaines déterminations que je *suis* sans les avoir choisies. Me voici, en effet, Juif ou Aryen, beau ou laid, manchot, etc. Tout cela, je le suis *pour l'autre*, sans espoir d'appréhender ce sens que j'ai *dehors* ni à plus forte raison de le modifier. Le langage seul m'apprendra ce que je suis; encore ne sera-ce jamais que comme objet d'intention vide : l'intuition m'en est à jamais refusée. Si ma race ou mon aspect physique n'était qu'une image en autrui ou l'opinion d'autrui sur moi nous en aurions tôt fini : mais nous avons vu qu'il s'agit de caractères objectifs qui me définissent dans mon être-pour-autrui; dès qu'une liberté autre que la mienne surgit en face de moi, je me mets à exister dans une nouvelle dimension d'être et, cette fois, il ne s'agit pas pour moi de conférer un sens à des existants bruts, ni de reprendre à mon compte le sens que d'autres ont conféré à certains objets : c'est moi-

même qui me vois conférer un sens et je n'ai pas la ressource de reprendre à mon compte ce sens que j'ai puisqu'il ne saurait m'être donné sinon à titre d'indication vide. Ainsi, quelque chose de moi — selon cette nouvelle dimension — existe à la façon du *donné*, du moins *pour moi*, puisque cet être que je suis *est subi*, il est sans *être existé*. Je l'apprends et le subis dans et par les relations que j'entretiens avec les autres ; dans et par leurs conduites à mon égard ; je rencontre cet être à l'origine de mille défenses et de mille résistances que je heurte à chaque instant : parce que je suis un *mineur*, je n'aurai pas tel et tel droit — parce que je *suis un Juif*, dans certaines sociétés, je serai privé de certaines possibilités, etc. Pourtant, je ne puis *en aucune façon* me sentir Juif ou me sentir mineur ou paria ; c'est à tel point que je puis réagir contre ces interdictions en déclarant que la race, par exemple, est une pure et simple imagination collective ; que seuls existent des individus. Ainsi je rencontre ici tout à coup l'aliénation totale de ma personne : je suis quelque chose que je n'ai pas choisi d'être ; qu'en va-t-il résulter pour la situation ?

Nous venons, il faut le reconnaître, de rencontrer une limite *réelle* à notre liberté, c'est-à-dire une manière d'être qui s'impose à nous sans que notre liberté en soit le fondement. Encore faut-il s'entendre : la limite imposée ne vient pas de l'*action* des autres. Nous avons noté, dans un précédent chapitre, que la torture même ne nous dépossède pas de notre liberté : c'est *librement* que nous y cédons. De manière plus générale, la rencontre d'une défense sur ma route : « Défense aux Juifs de pénétrer ici », « Restaurant juif, défense aux Aryens d'entrer », etc., nous renvoie au cas envisagé plus haut (les techniques collectives) et cette défense ne peut avoir de sens que sur et par le fondement de mon libre choix. Suivant, en effet, les libres possibilités choisies, je puis enfreindre la défense, la tenir pour nulle, ou lui conférer au contraire une valeur coercitive qu'elle ne peut tenir que du poids que je lui accorde. Sans doute conserve-t-elle entièrement son caractère « émanation d'une volonté étrangère », sans doute a-t-elle pour structure spécifique de *me prendre pour objet* et de manifester par là une transcendance qui me transcende. Il n'en demeure pas moins qu'elle ne s'incarne dans *mon* univers et ne prend sa force propre de contrainte que dans les limites de mon propre choix et selon que je préfère en toute circonstance la vie à la mort ou au contraire que j'estime, dans certains cas particuliers, la mort comme préférable à certains types de vie, etc. La véritable limite de ma liberté est purement et simplement dans le fait même qu'un autre me saisit comme autre-objet et dans cet autre fait corollaire que ma situation cesse pour l'autre d'être situation et devient forme objective dans laquelle j'existe à titre de structure objective. C'est cette objectivation aliénante de ma situation qui est la limite constante et spécifique de ma situation, tout comme l'objectivation de mon être-

pour-soi en être-pour-autrui est la limite de mon être. Et c'est précisément ces deux limites caractéristiques qui représentent les bornes de ma liberté. En un mot, du fait de l'existence d'autrui, j'existe dans une situation qui *a un dehors* et qui, de ce fait même, a une dimension d'aliénation que je ne puis aucunement lui ôter, pas plus que je ne puis agir directement sur elle. Cette limite à ma liberté est, on le voit, posée par la pure et simple existence d'autrui, c'est-à-dire par *le fait* que ma transcendance existe pour une transcendance. Ainsi, saisissons-nous une vérité de grande importance : nous avons vu tout à l'heure, en nous tenant dans le cadre de l'existence-pour-soi, que seule ma liberté pouvait limiter ma liberté ; nous voyons à présent, en faisant rentrer l'existence de l'autre dans nos considérations, que ma liberté sur ce nouveau plan trouve aussi ses limites dans l'existence de la liberté d'autrui. Ainsi, sur quelque plan que nous nous placions, les seules limites qu'une liberté rencontre, elle les trouve dans la liberté. De même que la pensée, selon Spinoza, ne peut être limitée que par de la pensée, de même la liberté ne peut être limitée que par la liberté et sa limitation vient, comme finitude interne, du *fait* qu'elle ne peut pas ne pas être liberté, c'est-à-dire qu'elle se condamne à être libre ; et, comme finitude externe, du *fait* qu'étant liberté, elle est pour d'autres libertés qui l'appréhendent librement, à la lumière de leurs propres fins.

Ceci posé, il faut d'abord noter que cette aliénation de la situation ne représente pas une faille interne ni l'introduction du donné comme résistance brute dans la situation telle que je la vis. Bien au contraire, l'aliénation n'est ni une modification interne ni un changement partiel de la situation ; elle n'apparaît pas au cours de la temporalisation ; je ne la rencontre jamais *dans* la situation et elle n'est, par conséquent, jamais livrée à mon intuition. Mais, par principe, elle m'échappe, elle est l'extériorité même de la situation, c'est-à-dire son être-dehors-pour-l'autre. Il s'agit donc d'un caractère essentiel de toute situation en général ; ce caractère ne saurait agir sur son contenu, mais il est accepté et repris par celui même qui se *met en situation*. Ainsi, le sens même de notre libre choix est de faire surgir une situation qui l'exprime et dont une caractéristique essentielle est d'être *aliénée*, c'est-à-dire d'exister comme forme en soi pour l'autre. Nous ne pouvons échapper à cette aliénation, puisqu'il serait absurde de songer même à exister autrement qu'en situation. Cette caractéristique ne se manifeste pas par une résistance interne mais, au contraire, elle s'éprouve dans et par son insaisissabilité même. C'est donc, finalement, non un obstacle de front que rencontre la liberté, mais une sorte de force centrifuge dans sa nature même, une faiblesse dans sa pâte qui fait que tout ce qu'elle entreprend aura toujours une face qu'elle n'aura pas choisie, qui lui échappe et qui, pour l'autre, sera pure existence. Une liberté qui se voudrait liberté ne pourrait que

vouloir du même coup ce caractère. Pourtant, il n'appartient pas à la *nature* de la liberté, car il n'y a pas ici de nature ; d'ailleurs, y en eût-il une, on ne pourrait l'en déduire puisque l'existence des autres est un fait entièrement contingent ; mais venir au monde comme liberté en face des autres, c'est venir au monde comme aliénable. Si se vouloir libre, c'est choisir d'être dans ce monde-ci en face des autres, celui qui se veut tel voudra aussi la *passion* de sa liberté.

La situation aliénée, d'autre part, et mon propre être-aliéné ne sont pas objectivement décelés et constatés par moi ; en premier lieu, en effet, nous venons de voir que, par principe, tout ce qui est aliéné n'existe que *pour l'autre*. Mais, en outre, une pure constatation, si même elle était possible, serait insuffisante. Je ne puis, en effet, *éprouver* cette aliénation sans, du même coup, *reconnaître* l'autre comme transcendance. Et cette reconnaissance, nous l'avons vu, n'aurait aucun sens, si elle n'était *libre* reconnaissance de la liberté d'autrui. Par cette reconnaissance libre d'autrui à travers l'épreuve que je fais de mon aliénation, *j'assume* mon être-pour-autrui, quel qu'il puisse être, et je l'assume précisément parce qu'il est mon trait d'union avec autrui. Ainsi, je ne puis saisir autrui comme liberté que dans le libre projet de le saisir comme tel (il reste, en effet, toujours possible que je saisisse librement autrui comme objet) et le libre projet de *reconnaissance* d'autrui ne se distingue pas de la libre assomption de mon être-pour-autrui. Voici donc que ma liberté, en quelque sorte, récupère ses propres limites car je ne puis me saisir comme limité par autrui qu'en tant qu'autrui existe pour moi et je ne puis faire qu'autrui existe pour moi comme subjectivité reconnue qu'en assumant mon être-pour-autrui. Il n'y a pas de cercle : mais par la libre assomption de cet être-aliéné que j'éprouve, je fais soudain que la transcendance d'autrui existe pour moi en tant que telle. C'est seulement en reconnaissant *la liberté* (quel que soit l'usage qu'ils en font) des antisémites et en assumant cet *être-juif* que je suis pour eux, c'est seulement ainsi que l'*être-juif* apparaîtra comme limite objective externe de la situation : s'il me plaît, au contraire, de les considérer comme purs *objets*, mon être-juif disparaît aussitôt pour faire place à la simple conscience (d') être libre transcendance inqualifiable. Reconnaître les autres et, si je suis Juif, assumer mon être-juif ne font qu'un. Ainsi, la liberté de l'autre confère des limites à ma situation, mais je ne puis *éprouver* ces limites que si je reprends cet être pour l'autre que je suis et si je lui donne un sens à la lumière des fins que j'ai choisies. Et, certes, cette assomption même est *aliénée,* elle a son dehors, mais c'est par elle que je peux éprouver mon être-dehors comme dehors.

Dès lors, comment éprouverai-je les limites objectives de mon être : Juif, Aryen, laid, beau, roi, fonctionnaire, intouchable, etc., lorsque le langage m'aura renseigné sur celles qui sont *mes* limites ?

Ce ne saurait être de la façon dont je *saisis* intuitivement la beauté, la laideur, la race de l'autre, ni non plus à la façon dont j'ai conscience non-thétique (de) me projeter vers telle ou telle possibilité. Ce n'est pas que ces caractères objectifs doivent être nécessairement *abstraits* : les uns sont abstraits, les autres non. Ma beauté ou ma laideur ou l'insignifiance de mes traits sont saisies par l'autre dans leur pleine concrétion et c'est cette concrétion que son langage m'indiquera ; c'est vers elle que je me tendrai à vide. Il ne s'agit donc nullement d'une abstraction, mais d'un ensemble de structures dont certaines sont abstraites, mais dont la totalité est un concret absolu, ensemble qui, simplement, m'est indiqué comme m'échappant par principe. C'est, en effet, ce que je *suis* ; or, nous l'avons noté au début de notre deuxième partie, le pour-soi ne peut rien *être*. Pour-moi, je ne suis pas plus professeur ou garçon de café que beau ou laid, Juif ou Aryen, spirituel, vulgaire ou distingué. Nous appellerons ces caractéristiques des *irréalisables*. Il faut se défendre de les confondre avec des *imaginaires*. Il s'agit d'existences parfaitement réelles, mais ceux pour qui ces caractères sont réellement *donnés* ne *sont* pas ces caractères ; et moi qui les *suis*, je ne puis les réaliser : si l'on me dit que je suis *vulgaire*, par exemple, j'ai souvent saisi par intuition sur d'autres la nature de la vulgarité ; ainsi puis-je appliquer le mot de « vulgaire » à ma personne. Mais je ne puis lier la signification de ce mot à ma personne. Il y a là tout juste l'indication d'une liaison à opérer (mais qui ne pourrait se faire que par intériorisation et subjectivation de la vulgarité, ou par objectivation de la *personne*, deux opérations qui entraînent l'effondrement immédiat de la réalité traitée). Ainsi sommes-nous entourés à l'infini d'*irréalisables*. Certains d'entre ces *irréalisables*, nous les sentons vivement comme d'irritantes absences. Qui n'a senti une profonde déception de ne pouvoir, après un long exil, *réaliser* à son retour qu'il « *est à Paris* ». Les objets sont là et s'offrent familièrement, mais moi je ne suis qu'une absence, que le pur néant qui est nécessaire pour qu'*il y ait* Paris. Mes amis, mes proches m'offrent l'image d'une terre promise lorsqu'ils me disent : « Enfin ! te voilà, tu es rentré, tu es à Paris ! » Mais l'accès de cette terre promise m'est entièrement refusé. Et si la plupart des gens méritent le reproche de « faire deux poids, deux mesures », selon qu'il s'agit des autres ou d'eux-mêmes, s'ils ont tendance à répondre, lorsqu'ils se sentent coupables d'une faute qu'ils ont blâmée la veille chez autrui : « Ça n'est pas la même chose », c'est que, en effet, « ce n'est pas la même chose ». L'une des actions, en effet, est *objet donné* d'appréciation morale, l'autre est pure transcendance qui porte sa justification dans son existence même, puisque son être est choix. Nous pourrons convaincre son auteur, par une comparaison des *résultats*, que les deux actes ont des « dehors » rigoureusement identiques, mais sa bonne volonté la plus éperdue ne lui permettra

pas de *réaliser* cette identité ; de là, une bonne partie des troubles de la conscience morale, en particulier le désespoir de ne pouvoir *vraiment* se mépriser, de ne pouvoir se réaliser comme coupable, de sentir perpétuellement un écart entre les significations exprimées : « Je *suis* coupable, j'ai péché », etc., et l'appréhension réelle de la situation. Bref, de là, toutes les angoisses de la « mauvaise conscience », c'est-à-dire de la conscience de mauvaise foi qui a pour idéal de se juger, c'est-à-dire de prendre sur soi le point de vue de l'autre.

Mais si quelques espèces particulières d'*irréalisables* ont frappé plus que d'autres, si elles ont fait l'objet de descriptions psychologiques, elles ne doivent pas nous aveugler sur le fait que les irréalisables sont en nombre infini, puisqu'ils représentent l'envers de la situation.

Cependant, ces irréalisables ne nous sont pas seulement apprésentés comme irréalisables : pour qu'ils aient, en effet, le caractère d'irréalisables, il faut qu'ils se dévoilent à la lumière de quelque projet visant à les réaliser. Et c'est bien, en effet, ce que nous notions tout à l'heure, lorsque nous montrions le pour-soi *assumant* son être-pour-l'autre dans et par l'acte même qui *reconnaît* l'existence de l'autre. Corrélativement, donc, à ce projet assomptif, les irréalisables se dévoilent comme « *à réaliser* ». D'abord, en effet, l'assomption se fait dans la perspective de mon projet fondamental : je ne me borne pas à recevoir passivement la signification « laideur », « infirmité », « race », etc., mais, au contraire, je ne puis saisir ces caractères — à simple titre de signification — qu'à la lumière de mes fins propres. C'est ce qu'on exprime — mais en renversant complètement les termes — quand on dit que le fait d'être d'une certaine race peut *déterminer* une réaction d'orgueil ou un complexe d'infériorité. En fait la race, l'infirmité, la laideur ne peuvent *apparaître* que dans les limites de mon propre choix d'infériorité ou d'orgueil[1] ; autrement dit, elles ne peuvent apparaître qu'avec une signification que ma liberté leur confère ; cela signifie, une fois de plus, qu'elles *sont* pour l'autre, mais qu'elles ne peuvent être, pour moi, que si je les *choisis*. La loi de ma liberté, qui fait que je ne puis être sans me choisir, s'applique ici même : je ne choisis pas d'être pour l'autre ce que je suis mais je ne puis tenter d'être pour moi ce que je suis pour l'autre qu'en me choisissant tel que j'apparais à l'autre, c'est-à-dire par une assomption élective. Un Juif n'est pas Juif d'*abord*, pour être *ensuite*, honteux ou fier ; mais, c'est son orgueil d'être Juif, sa honte ou son indifférence qui lui révélera son être-juif ; et cet être-juif n'est rien en dehors de la libre manière de le prendre. Simplement, bien que je dispose d'une infinité de manières d'assumer mon être-pour-autrui, je *ne puis pas ne pas l'assumer* : nous retrouvons ici cette condamnation à la liberté que nous définissions plus haut comme *facticité* ; je ne puis

1. Ou de tout autre choix de mes fins.

ni m'abstenir totalement par rapport à ce que je suis (pour l'autre) car *refuser* n'est pas s'abstenir, c'est assumer encore — ni le subir passivement (ce qui, en un sens, revient au même) ; dans la fureur, la haine, l'orgueil, la honte, le refus écœuré ou la revendication joyeuse il faut que je choisisse d'être ce que je suis.

Ainsi, les irréalisables se découvrent au pour-soi comme « irréalisables-à-réaliser ». Ils ne perdent pas pour cela leur caractère de *limites* ; bien au contraire, c'est comme limites objectives et externes qu'ils se présentent au pour-soi comme *à intérioriser*. Ils ont donc un caractère nettement *obligatoire*. Il ne s'agit pas, en effet, d'un instrument se découvrant comme « à utiliser » dans le mouvement du libre projet que je suis. Mais ici l'irréalisable apparaît *à la fois* comme limite donnée *a priori* à ma situation (puisque je suis tel pour l'autre) et, par conséquent, comme existant, sans attendre que je lui donne l'existence ; et, à la fois, comme ne pouvant exister que dans et par le libre projet par quoi je l'assumerai — l'assomption étant évidemment identique à l'organisation synthétique de toutes les conduites visant à *réaliser pour moi* l'irréalisable. En même temps, comme il se donne à titre d'irréalisable, il se manifeste comme au delà de toutes les tentatives que je puis faire pour le réaliser. Un *a priori* qui requiert mon engagement pour être, tout en ne dépendant que de cet engagement et en se plaçant d'emblée au delà de toute tentative pour le réaliser, qu'est-ce donc, sinon précisément un *impératif* ? Il est, en effet, *à intérioriser*, c'est-à-dire qu'il vient du dehors, comme *tout fait* ; mais précisément l'*ordre*, quel qu'il soit, se définit toujours comme une extériorité reprise en intériorité. Pour qu'un ordre soit ordre — et non *flatus vocis* ou pure donnée de fait qu'on cherche simplement à tourner —, il faut que je le reprenne avec ma liberté, que j'en fasse une structure de mes libres projets. Mais pour qu'il soit *ordre* et non libre mouvement vers mes propres fins, il faut qu'il garde au sein même de mon libre choix le caractère d'*extériorité*. C'est l'extériorité qui demeure extériorité jusque dans et par la tentative du pour-soi pour l'intérioriser. C'est précisément la définition de l'*irréalisable à réaliser*, c'est pourquoi il se donne comme un impératif. Mais on peut aller plus loin dans la description de cet irréalisable : il est, en effet, *ma* limite. Mais, précisément parce qu'il est *ma* limite, il ne peut exister comme limite d'un être donné, mais comme limite de ma liberté. Cela signifie que ma liberté, en choisissant librement, se choisit ses limites ; ou, si l'on préfère, le libre choix de mes fins, c'est-à-dire de ce que je suis pour moi, comporte l'assomption des limites de ce choix, quelles qu'elles puissent être. Ici encore le choix est choix de finitude comme nous le marquions plus haut, mais au lieu que la finitude choisie soit finitude interne, c'est-à-dire détermination de la liberté par elle-même, la finitude assumée par la reprise des irréalisables est finitude externe ; je choisis d'avoir un être à distance, qui

limite tous mes choix et constitue leur envers, c'est-à-dire que je choisis que mon choix soit borné par autre chose que lui-même. Dussé-je m'en irriter et tenter par tous les moyens — comme nous l'avons vu dans la partie précédente de cet ouvrage — de récupérer ces limites, la plus énergique des tentatives de récupération nécessite d'être fondée dans la reprise libre comme *limites* des limites qu'on veut intérioriser. Ainsi la liberté reprend a son compte et fait rentrer dans la situation les limites irréalisables, en choisissant d'être liberté limitée par la liberté de l'autre. En conséquence, les limites externes de la situation deviennent *situation-limite*, c'est-à-dire qu'elles sont incorporées à la situation *de l'intérieur*, avec la caractéristique « irréalisable », comme « irréalisables à réaliser », comme envers choisi et fuyant de mon choix, elles deviennent un sens de mon effort désespéré pour *être*, bien qu'elles soient situées *a priori* par delà cet effort, exactement comme la mort — autre type d'irréalisable, que nous n'avons pas à considérer pour l'instant — devient situation-limite, à la condition qu'elle soit prise pour un *événement de la vie*, encore qu'elle indique vers un monde où ma présence et ma vie ne se réalisent plus, c'est-à-dire vers un au-delà de la vie. Le fait qu'*il y ait* un au-delà de la vie, en tant qu'il ne prend son sens que par et dans ma vie et que pourtant il demeure pour moi irréalisable ; le fait qu'il y ait une liberté au delà de ma liberté, une situation par delà ma situation et pour laquelle ce que je vis comme situation est donné comme forme objective au milieu du monde : voilà deux types de situation-limite qui ont le caractère paradoxal de limiter ma liberté de toute part et cependant de n'avoir d'autre sens que celui que leur confère ma liberté. Pour la classe, pour la race, pour le corps, pour autrui, pour la fonction, etc., il y a un « être-libre-pour... ». Par lui le pour-soi se projette vers un de ses possibles, qui est toujours son *possible ultime* : parce que la possibilité envisagée est possibilité de *se voir*, c'est à-dire d'être un autre que soi pour se voir du dehors. Dans un cas comme dans l'autre il y a projection de soi vers un « ultime », qui, intériorisé par là même, devient sens thématique et hors de portée de possibles hiérarchisés. On peut « être-pour-être-Français », « être-pour-être-ouvrier », un fils de roi peut « être-pour-régner ». Il s'agit là de limites et d'*états* négateurs de notre être, que nous avons à assumer, au sens, par exemple, où le Juif sioniste s'assume résolument dans sa race, c'est-à-dire assume concrètement et une fois pour toutes l'*aliénation* permanente de son être; de même l'ouvrier révolutionnaire, par son projet révolutionnaire même, assume un « être-pour-être-ouvrier ». Et nous pourrons faire remarquer, comme Heidegger — bien que les expressions « authentique » et « inauthentique » qu'il emploie soient douteuses et peu sincères à cause de leur contenu moral implicite —, que l'attitude de refus et de fuite qui demeure toujours possible est, en dépit d'elle-même, libre assomp-

tion de ce qu'elle fuit. Ainsi, le bourgeois se fait bourgeois en niant qu'il y ait des classes, comme l'ouvrier se fait ouvrier en affirmant qu'elles existent et en réalisant son « être-dans-la-classe » par son activité révolutionnaire. Mais ces limites externes de la liberté, précisément parce qu'elles sont externes et qu'elles ne s'intériorisent que comme irréalisables, ne seront jamais un obstacle *réel* pour elle, ni une limite subie. La liberté est totale et infinie, ce qui ne veut pas dire qu'elle *n'ait pas* de limites mais qu'elle *ne les rencontre* jamais. Les seules limites que la liberté heurte à chaque instant, ce sont celles qu'elle s'impose à elle-même et dont nous avons parlé, à propos du passé, des entours et des techniques.

E) *Ma mort.*

Après que la mort ait paru l'inhumain par excellence puisque c'était ce qu'il y a de l'autre côté du « mur », on s'est avisé tout à coup de la considérer d'un tout autre point de vue, c'est-à-dire comme un événement de la vie humaine. Ce changement s'explique fort bien : la mort est un *terme* et tout terme (qu'il soit final ou initial) est un *Janus bifrons*, soit qu'on l'envisage comme adhérant au néant d'être qui limite le processus considéré, soit, au contraire, qu'on le découvre comme agglutiné à la série qu'il termine, être appartenant à un processus existant et d'une certaine façon constituant sa signification. Ainsi l'accord final d'une mélodie regarde par tout un côté vers le silence, c'est-à-dire vers le néant de son qui suivra la mélodie ; en un sens il est fait avec du silence, puisque le silence qui suivra est déjà présent dans l'accord de résolution comme sa signification. Mais par tout un autre côté il adhère à ce *plenum* d'être qu'est la mélodie envisagée : sans lui cette mélodie resterait en l'air et cette indécision finale remonterait à contre-courant de note en note pour conférer à chacune d'elles un caractère inachevé. La mort a toujours été — à tort ou à raison, c'est ce que nous ne pouvons encore déterminer — considérée comme le terme final de la vie humaine. En tant que telle, il était naturel qu'une philosophie surtout préoccupée de préciser la position humaine par rapport à l'inhumain absolu qui l'entoure, considérât d'abord la mort comme une porte ouverte sur le néant de réalité-humaine, que ce néant fût d'ailleurs la cessation absolue d'être ou l'existence sous une forme non-humaine. Ainsi, pourrons-nous dire qu'il y a eu — en corrélation avec les grandes théories réalistes — une conception réaliste de la mort, dans la mesure où celle-ci apparaissait comme un contact immédiat avec le non-humain ; par là elle échappait à l'homme, en même temps qu'elle le façonnait avec de l'absolu non-humain. Il ne se pouvait pas, bien entendu, qu'une conception idéaliste et humaniste du réel tolérât que l'homme

rencontrât l'inhumain, fût-ce comme sa limite. Il eût suffi alors, en effet, de se placer du point de vue de cette limite pour éclairer l'homme d'un jour non-humain [1]. La tentative idéaliste pour *récupérer* la mort n'a pas été primitivement le fait de philosophes, mais celui de poètes comme Rilke ou de romanciers comme Malraux. Il suffisait de considérer la mort comme terme ultime *appartenant à la série.* Si la série récupère ainsi son « terminus ad quem » précisément à cause de cet « ad » qui en marque l'intériorité, la mort comme fin de la vie s'intériorise et s'humanise ; l'homme ne peut plus rencontrer que de l'humain ; il n'y a plus d'*autre côté* de la vie, et la mort est un phénomène humain, c'est le phénomène ultime de la vie, vie encore. Comme telle, elle influence à contre-courant la vie entière ; la vie se limite avec de la vie, elle devient comme le monde einsteinien « finie mais illimitée » ; la mort devient le sens de la vie comme l'accord de résolution est le sens de la mélodie ; il n'y a rien là de miraculeux : elle est un terme de la série considérée et, on le sait, chaque terme d'une série est toujours présent à tous les termes de la série. Mais la mort ainsi récupérée ne demeure pas simplement humaine, elle devient *mienne* ; en s'intériorisant, elle s'individualise ; ce n'est plus le grand inconnaissable qui limite l'humain mais c'est le phénomène de *ma* vie personnelle qui fait de cette vie une vie unique, c'est-à-dire une vie qui ne recommence pas, où l'on ne reprend jamais son coup. Par là je deviens responsable de *ma mort* comme de ma vie. Non pas du phénomène empirique et contingent de mon trépas, mais de ce caractère de finitude qui fait que ma vie, comme ma mort, est *ma* vie. C'est en ce sens que Rilke s'efforce de montrer que la fin de chaque homme ressemble à sa vie, parce que toute la vie individuelle a été préparation de cette fin ; en ce sens que Malraux, dans *Les Conquérants*, montre que la culture européenne, en donnant à certains Asiatiques le sens de leur mort, les pénètre soudain de cette vérité désespérante et enivrante que « la vie est unique ». Il était réservé à Heidegger de donner une forme philosophique à cette humanisation de la mort : si, en effet, le *Dasein* ne *subit* rien, précisément parce qu'il est projet et anticipation, il doit être anticipation et projet de sa propre mort comme possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde. Ainsi la mort est devenue la possibilité propre du *Dasein*, l'être de la réalité-humaine se définit comme « Sein zum Tode ». En tant que le *Dasein* décide de son projet vers la mort, il réalise la liberté-pour-mourir et se constitue lui-même comme totalité par le libre choix de la finitude.

Une semblable théorie, à ce qu'il paraît d'abord, ne peut que nous séduire : en intériorisant la mort, elle sert nos propres desseins ; cette limite apparente de notre liberté, en s'intériorisant, est récupérée par

1. Voir, par exemple, le platonisme réaliste de Morgan, dans *Sparkenbroke*.

la liberté. Pourtant ni la commodité de ces vues, ni la part incontestable de vérité qu'elles renferment ne doivent nous égarer. Il faut reprendre du début l'examen de la question.

Il est certain que la réalité-humaine, par qui la mondanité vient au réel, ne saurait rencontrer l'inhumain ; le concept d'inhumain lui-même est un concept d'homme. Il faut donc abandonner tout espoir, même si *en soi* la mort était un passage à un absolu non-humain, de la considérer comme une lucarne sur cet absolu. La mort ne nous révèle rien que sur nous-même et d'un point de vue humain. Cela signifie-t-il qu'elle appartient *a priori* à la réalité-humaine ?

Ce qu'il faut noter tout d'abord c'est le caractère absurde de la mort. En ce sens, toute tentation de la considérer comme un accord de résolution au terme d'une mélodie doit être rigoureusement écartée. On a souvent dit que nous étions dans la situation d'un condamné, parmi les condamnés, qui ignore le jour de son exécution, mais qui voit exécuter chaque jour ses compagnons de geôle. Ce n'est pas tout à fait exact : il faudrait plutôt nous comparer à un condamné à mort qui se prépare bravement au dernier supplice, qui met tous ses soins à faire belle figure sur l'échafaud et qui, entre-temps, est enlevé par une épidémie de grippe espagnole. C'est ce que la sagesse chrétienne a compris, qui recommande de se préparer à la mort comme si elle pouvait survenir *à toute heure*. Ainsi espère-t-on la récupérer en la métamorphosant en « *mort attendue* ». Si le sens de notre vie devient l'attente de la mort, en effet, celle-ci ne peut, en survenant, que poser son sceau sur la vie. C'est au fond ce qu'il y a de plus positif dans la « décision résolue » (*Entschlossenheit*) de Heidegger. Malheureusement ce sont là des conseils plus faciles à donner qu'à suivre, non pas à cause d'une faiblesse naturelle à la réalité-humaine ou d'un pro-jet originel d'inauthenticité, mais de la mort elle-même. On peut, en effet, attendre *une* mort particulière, mais non pas *la* mort. Le tour de passe-passe réalisé par Heidegger est assez facile à déceler : il commence par individualiser la mort de chacun de nous, en nous indiquant qu'elle est la mort d'une *personne*, d'un individu ; la « seule chose que personne ne puisse faire pour moi » ; ensuite de quoi il utilise cette individualité incomparable qu'il a conférée à la mort à partir du *Dasein* pour individualiser le *Dasein* lui-même : c'est en se projetant librement vers sa possibilité ultime que le *Dasein* accédera à l'existence authentique et s'arrachera à la banalité quotidienne pour atteindre à l'unicité irremplaçable de la personne. Mais il y a là un cercle : comment, en effet, prouver que la mort a cette individualité et le pouvoir de la conférer ? Certes, si la mort est décrite comme *ma* mort, je puis l'attendre : c est une possibilité caractérisée et distincte. Mais la mort qui me frappera est-elle *ma* mort ? Tout d'abord il est parfaitement gratuit de dire que « mourir est la seule chose que personne ne puisse faire pour moi ».

Ou plutôt il y a là une mauvaise foi évidente dans le raisonnement : si l'on considère, en effet, la mort comme possibilité ultime et subjective, événement qui ne concerne que le pour-soi, il est évident que nul ne peut mourir pour moi. Mais alors il suit de là qu'aucune de mes possibilités, prise de ce point de vue — qui est celui du *cogito* —, qu'elle soit prise dans une existence authentique ou inauthentique, ne peut être projetée par un autre que moi. Nul ne peut aimer pour moi, si l'on entend par là faire ces serments qui sont *mes* serments, éprouver ces émotions (si banales soient-elles), qui sont *mes* émotions. Et le « *mes* » ne concerne nullement ici une personnalité conquise sur la banalité quotidienne (ce qui permettrait à Heidegger de nous rétorquer qu'il faut justement que je sois « libre pour mourir » pour qu'un amour que j'éprouve soit *mon* amour et non l'amour en moi de « On ») mais tout simplement cette ipséité que Heidegger reconnaît expressément à tout *Dasein* — qu'il existe sur le mode authentique ou inauthentique — lorsqu'il déclare que « Dasein ist je meines ». Ainsi, de ce point de vue, l'amour le plus banal est, comme la mort, irremplaçable et unique : nul ne peut aimer pour moi. Que si, au contraire, on considère mes actes dans le monde, du point de vue de leur fonction, de leur efficience et de leur résultat, il est certain que l'autre peut toujours faire ce que je fais : s'il s'agit de rendre cette femme heureuse, de sauvegarder sa vie ou sa liberté, de lui donner les moyens de faire son salut, ou simplement de réaliser avec elle un foyer, de lui « faire des enfants », si c'est *là* ce qu'on appelle aimer, alors un autre pourra aimer à ma place, il pourra même aimer pour moi : c'est le sens même de ces sacrifices, contés mille fois dans les romans sentimentaux qui nous montrent le héros amoureux, souhaitant le bonheur de la femme qu'il aime et s'effaçant devant son rival parce que celui-ci « saura l'aimer mieux que lui ». Ici le rival est nommément chargé d'*aimer pour*, car aimer se définit simplement comme « rendre heureux par l'amour qu'on lui porte ». Et il en sera ainsi de toutes mes conduites. Seulement, ma mort rentrera *aussi* dans cette catégorie : si mourir c'est mourir pour édifier, pour témoigner, pour la patrie, etc., n'importe qui peut mourir à ma place — comme dans la chanson, où l'on tire à la courte paille celui qui est mangé. En un mot il n'y a aucune vertu personnalisante qui soit particulière à *ma* mort. Bien au contraire, elle ne devient *ma* mort que si je me place déjà dans la perspective de la subjectivité ; c'est ma subjectivité, définie par le *cogito* préréflexif, qui fait de ma mort un irremplaçable subjectif et non la mort qui donnerait l'ipséité irremplaçable à mon pour-soi. En ce cas la mort ne saurait se caractériser *parce qu'elle est mort* comme *ma* mort et, par suite, sa structure essentielle de mort ne suffit pas à faire d'elle cet événement personnalisé et qualifié qu'on peut *attendre*.

Mais, en outre, la mort ne saurait aucunement être attendue, si elle

n'est pas très précisément désignée comme *ma* condamnation à mort (l'exécution qui aura lieu dans huit jours, l'issue de ma maladie que je sais prochaine et brutale, etc.), car elle n'est autre que la révélation de l'absurdité de toute attente, fût-ce justement de *son* attente. En premier lieu, en effet, il faudrait distinguer soigneusement deux sens du verbe « attendre » qu'on a continué de confondre ici : *s'attendre* à la mort n'est pas attendre la mort. Nous ne pouvons attendre qu'un événement déterminé que des processus également déterminés sont en train de réaliser. Je peux attendre l'arrivée du train de Chartres, parce que je sais qu'il a quitté la gare de Chartres et que chaque tour de roue le rapproche de la gare de Paris. Certes, il peut prendre du retard, un accident peut même se produire : mais il n'en demeure pas moins que le processus lui-même, par lequel l'entrée en gare se réalisera, est « *en cours* » et les phénomènes qui peuvent retarder ou supprimer cette entrée en gare signifient seulement ici que le processus n'est qu'un système relativement clos, relativement isolé et qu'il est en fait plongé dans un univers à « structure fibreuse », comme dit Meyerson. Aussi puis-je dire que j'attends Pierre et que « je m'attends à ce que son train ait du retard ». Mais précisément la possibilité de ma mort signifie seulement que je ne suis biologiquement qu'un système relativement clos, relativement isolé, elle marque seulement l'appartenance de mon corps à la totalité des existants. Elle est du type du retard probable des trains, non du type de l'arrivée de Pierre. Elle est du côté de l'empêchement imprévu, *inattendu*, dont il faut toujours *tenir compte*, en lui conservant son caractère spécifique d'inattendu, mais qu'on ne peut *attendre*, car il se perd de lui-même dans l'indéterminé. En admettant, en effet, que les facteurs se conditionnent rigoureusement, ce qui n'est même pas prouvé et requiert donc une option métaphysique, leur nombre est infini et leurs implications infiniment infinies ; leur ensemble ne constitue pas un système, au moins du point de vue considéré, l'effet envisagé — ma mort — ne saurait être prévu pour aucune date ni par conséquent attendu. Peut-être, pendant que j'écris paisiblement en cette chambre, l'état de l'univers est-il tel que ma mort s'est considérablement rapprochée ; mais peut-être, au contraire, vient-elle de s'éloigner considérablement. Si j'attends, par exemple, un ordre de mobilisation, je puis considérer que ma mort est prochaine, c'est-à-dire que les chances d'une mort prochaine ont considérablement augmenté ; mais il se peut justement qu'au même moment une conférence internationale se soit réunie en secret et qu'elle ait trouvé le moyen de prolonger la paix. Ainsi ne puis-je dire que la minute qui passe me rapproche de la mort. Il est vrai qu'elle m'en rapproche si je considère tout à fait en gros que ma vie est limitée. Mais, à l'intérieur de ces limites, très élastiques (je puis mourir centenaire ou à trente-sept ans, demain), je ne puis savoir si elle me rapproche ou m'éloigne de ce

terme, en effet. C'est qu'il y a une différence considérable de *qualité* entre la mort à la limite de la vieillesse ou la mort soudaine qui nous anéantit dans l'âge mûr ou dans la jeunesse. Attendre la première, c'est accepter que la vie soit une entreprise *limitée*, une manière entre autres de choisir la finitude et élire nos fins sur le fondement de la finitude. Attendre la seconde, ce serait attendre que ma vie soit une entreprise *manquée*. S'il n'existait que des morts de vieillesse (ou par condamnation explicite), je pourrais *attendre* ma mort. Mais précisément le propre de la mort, c'est qu'elle peut toujours surprendre avant terme ceux qui l'attendent à telle ou telle date. Et si la mort de vieillesse peut se confondre avec la finitude de notre choix et, par suite, se vivre comme l'accord de résolution de notre vie (on nous donne une tâche et on nous *donne du temps* pour la remplir), la mort brusque, au contraire, est telle qu'elle ne saurait aucunement s'attendre, car elle est indéterminée et on ne peut l'attendre à aucune date, par définition : elle comporte toujours, en effet, la possibilité que nous mourions par surprise avant la date attendue et, par conséquent, que notre attente soit *comme attente* une duperie, ou que nous *survivions* à cette date et, comme nous n'étions que cette attente, que nous nous survivions à nous-même. Comme, d'ailleurs, la mort brusquée n'est qualitativement différente de l'autre que dans la mesure où nous *vivons* l'une ou l'autre, comme, biologiquement, c'est-à-dire du point de vue de l'univers, elles ne diffèrent aucunement quant à leurs causes et aux facteurs qui les déterminent, l'indétermination de l'une rejaillit en fait sur l'autre ; cela signifie qu'on ne peut que par aveuglement ou mauvaise foi *attendre* une mort de vieillesse. Nous avons, en effet, toutes les chances de mourir avant d'avoir rempli notre tâche ou, au contraire, de lui survivre. Il y a donc un nombre de chances très faible pour que notre mort se présente, comme celle de Sophocle, par exemple, à la manière d'un accord de résolution. Mais si c'est seulement la *chance* qui décide du caractère de notre mort, et, donc, de notre vie, même la mort qui ressemblera le plus à une fin de mélodie ne peut être attendue comme telle ; le hasard, en en décidant, lui ôte tout caractère de fin harmonieuse. Une fin de mélodie, en effet, pour conférer son sens à la mélodie, doit émaner de la mélodie elle-même. Une mort comme celle de Sophocle *ressemblera* donc à un accord de résolution mais n'en *sera* point une, tout juste comme l'assemblage de lettres formé par la chute de quelques cubes ressemblera peut-être à un mot, mais n'en sera point un. Ainsi, cette perpétuelle apparition du hasard au sein de mes projets ne peut être saisie comme *ma* possibilité, mais, au contraire, comme la néantisation de toutes mes possibilités, néantisation qui *elle-même ne fait plus partie de mes possibilités*. Ainsi, la mort n'est pas *ma* possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde, mais *une néantisation toujours possible de mes possibles, qui est hors de mes possibilités*.

C'est d'ailleurs ce qui peut s'exprimer d'une façon un peu différente, en partant de la considération des significations. La réalité-humaine est *signifiante*, nous le savons. Cela veut dire qu'elle se fait annoncer ce qu'elle est par ce qui n'est pas ou, si l'on préfère, qu'elle est *à venir* à soi-même. Si donc elle est perpétuellement engagée dans son propre futur, cela nous entraîne à dire qu'elle attend confirmation de ce futur. En tant que futur, en effet, l'avenir est préesquisse d'un présent qui *sera* ; on se remet dans les mains de ce présent qui, seul, à titre de présent, doit pouvoir confirmer ou infirmer la signification préesquissée que je suis. Comme ce présent sera lui-même libre reprise du passé à la lumière d'un nouveau futur, nous ne saurions le *déterminer*, mais seulement le pro-jeter et l'attendre. Le sens de ma conduite actuelle, c'est l'admonestation que je veux faire subir à telle personne qui m'a gravement offensé. Mais que sais-je si cette admonestation ne se transformera pas en balbutiements irrités et timides et si la signification de ma conduite présente ne se transformera pas *au passé* ? La liberté limite la liberté, le passé tire son sens du présent. Ainsi, comme nous l'avons montré, s'explique ce paradoxe que notre conduite actuelle nous est *à la fois* totalement translucide (*cogito* préréflexif) et, *à la fois*, totalement masquée par une libre détermination que nous devons attendre : l'adolescent est à la fois parfaitement conscient du sens mystique de ses conduites, et, à la fois, doit s'en remettre à tout son futur pour décider s'il est en train de « passer par une crise de puberté » ou de s'engager pour de bon dans la voie de la dévotion. Ainsi notre liberté ultérieure, en tant qu'elle est non pas notre actuelle possibilité, mais le fondement de possibilités que nous ne sommes pas encore, constitue comme une opacité en pleine translucidité, quelque chose comme ce que Barrès appelait « le mystère en pleine lumière ». De là cette nécessité pour nous de *nous attendre*. Notre vie n'est qu'une longue attente : attente de la réalisation de nos fins, d'abord (être engagé dans une entreprise, c'est en attendre l'issue), attente de nous-même surtout (même si cette entreprise est réalisée, même si j'ai su me faire aimer, obtenir telle distinction, telle faveur, reste à déterminer la place, le sens et la valeur de cette entreprise même dans ma vie). Cela ne provient pas d'un défaut contingent de la « nature » humaine, d'une nervosité qui nous empêcherait de nous limiter au présent et qui pourrait être *corrigée* par l'exercice, mais de la nature même du pour-soi qui « est » dans la mesure où il se temporalise. Aussi faut-il considérer notre vie comme étant faite non seulement d'attentes, mais d'attentes d'attentes qui attendent elles-mêmes des attentes. C'est là la structure même de l'ipséité : être soi, c'est venir à soi. Ces attentes évidemment comportent toutes une référence à un terme ultime qui serait *attendu* sans plus rien attendre. Un repos qui serait *être* et non plus attente d'être. Toute la série est suspendue à ce terme ultime qui n'est jamais

donné par principe et qui est la valeur de notre être, c'est-à-dire, évidemment, une plénitude du type « en-soi, pour-soi ». Par ce terme ultime, la reprise de notre passé serait faite une fois pour toutes ; nous saurions *pour toujours* si telle épreuve de jeunesse a été fructueuse ou néfaste, si telle crise de puberté était caprice ou réelle préformation de mes engagements ultérieurs, la courbe de notre vie serait fixée pour toujours. En un mot, le compte serait arrêté. Les chrétiens ont essayé de donner la mort comme ce terme ultime. Le R. P. Boisselot, dans une conversation privée qu'il eut avec moi, me donnait à entendre que le « Jugement dernier », c'était précisément cet arrêt du compte, qui fait qu'on ne peut plus reprendre son coup et qu'on *est* enfin ce qu'on *a été*, irrémédiablement.

Mais il y a là une erreur analogue à celle que nous signalions plus haut chez Leibniz, encore qu'elle se place à l'autre bout de l'existence. Pour Leibniz, nous sommes libres, puisque tous nos actes découlent de notre essence. Il suffit cependant que notre essence n'ait point été choisie par nous pour que toute cette liberté de détail recouvre une totale servitude : Dieu a choisi l'essence d'Adam. Inversement, si c'est l'arrêt du compte qui donne son sens et sa valeur à notre vie, peu importe que tous les actes dont est faite la trame de notre vie aient été libres : le sens même nous en échappe si nous ne choisissons pas nous-même le moment où le compte s'arrêtera. C'est ce qu'a bien senti l'auteur libertin d'une anecdote dont Diderot s'est fait l'écho. Deux frères comparaissent au tribunal divin, le jour du jugement. Le premier dit à Dieu : « Pourquoi m'as-tu fait mourir si jeune ? » et Dieu répond : « Pour te sauver. Si tu avais vécu plus longtemps, tu aurais commis un crime, comme ton frère. » Alors, le frère demande à son tour : « Pourquoi m'as-tu fait mourir si vieux ? » Si la mort n'est pas libre détermination de notre être, elle ne saurait *terminer* notre vie : une minute de plus ou de moins et tout change peut-être ; si cette minute est ajoutée ou ôtée à mon compte, même en admettant que je l'emploie librement, le sens de ma vie m'échappe. Or, la mort chrétienne vient de Dieu : il choisit notre heure ; et, d'une façon générale, je sais clairement que, même si c'est moi qui fais, en me temporalisant, qu'il y ait en général des minutes et des heures, la minute de ma mort n'est pas fixée par moi : les séquences de l'univers en décident.

S'il en est ainsi, nous ne pouvons même plus dire que la mort confère un sens du dehors à la vie : un sens ne peut venir que de la subjectivité même. Puisque la mort ne paraît pas sur le fondement de notre liberté, elle ne peut qu'*ôter à la vie toute signification*. Si je suis attente d'attentes d'attente et si, d'un coup, l'objet de mon attente dernière et celui qui attend sont supprimés, l'attente en reçoit rétrospectivement le caractère *d'absurdité*. Trente ans ce jeune homme a vécu dans l'attente d'être un grand écrivain ; mais cette

attente elle-même ne se suffisait pas : elle serait obstination vaniteuse et insensée, ou compréhension profonde de sa valeur selon les livres qu'il écrirait. Son premier livre est paru, mais, à lui seul, que signifie-t-il ? C'est un livre de début. Admettons qu'il soit bon : il ne prend son sens que par l'avenir. S'il est unique, il est à la fois inauguration et testament. Il n'avait qu'un livre à écrire, il est limité et cerné par son œuvre ; il ne sera pas « un grand écrivain ». Si le roman prend sa place dans une série médiocre, c'est un « accident ». S'il est suivi d'autres livres meilleurs il peut classer son auteur au premier rang. Mais voici justement que la mort frappe l'écrivain, au moment même où il s'éprouve anxieusement pour savoir « s'il aura l'étoffe » d'écrire un autre ouvrage, au moment où il s'attend. Cela suffit pour que tout tombe dans l'indéterminé : je ne puis dire que l'écrivain mort est l'auteur d'*un seul* livre (au sens où il n'aurait eu qu'un seul livre à écrire) ni non plus qu'il en a écrit plusieurs (puisque, en fait, un seul est paru). Je ne puis rien dire : supposons Balzac mort avant *Les Chouans*, il resterait l'auteur de quelques exécrables romans d'aventures. Mais, du coup, l'attente même que ce jeune mort *fut*, cette attente d'être un grand homme, perd toute espèce de signification ; elle n'est ni aveuglement têtu et vaniteux, ni véritable sens de sa propre valeur, puisque rien, jamais, n'en décidera. Il ne servirait à rien, en effet, de tenter d'en décider en considérant les sacrifices qu'il a consentis à son art, la vie obscure et rude qu'il a consenti à mener : tant de médiocres ont eu la force de faire de semblables sacrifices. Au contraire, la valeur finale de ces conduites reste définitivement en suspens ; ou, si l'on préfère, l'ensemble — conduites particulières, attentes, valeurs — tombe d'un coup dans l'absurde. Ainsi, la mort n'est jamais ce qui donne son sens à la vie : c'est au contraire ce qui lui ôte par principe toute signification. Si nous devons mourir, notre vie n'a pas de sens parce que ses problèmes ne reçoivent aucune solution et parce que la signification même des problèmes demeure indéterminée.

Il serait vain de recourir au suicide pour échapper à cette nécessité. Le suicide ne saurait être considéré comme une fin de vie dont je serais le propre fondement. Etant acte de ma vie, en effet, il requiert lui-même une signification que seul l'avenir peut lui donner ; mais comme il est le *dernier* acte de ma vie, il se refuse cet avenir ; ainsi demeure-t-il totalement indéterminé. Si j'échappe à la mort, en effet, ou si je « me manque », ne jugerai-je pas plus tard mon suicide comme une lâcheté ? L'événement ne pourra-t-il pas me montrer que d'autres solutions étaient possibles ? Mais comme ces solutions ne peuvent être que mes propres projets, elles ne peuvent apparaître que si je vis. Le suicide est une absurdité qui fait sombrer ma vie dans l'absurde.

Ces remarques, on le notera, ne sont pas tirées de la considération

de la mort, mais, au contraire, de celle de la vie ; c'est parce que le pour-soi est l'être pour qui l'être est en question dans son être, c'est parce que le pour-soi est l'être qui réclame toujours un après, qu'il n'y a aucune place pour la mort dans l'être qu'il est pour-soi. Que pourrait donc signifier une attente de la mort, si ce n'est l'attente d'un événement indéterminé qui réduirait toute attente à l'absurde, y compris celle même de la mort ? L'attente de la mort se détruirait elle-même, car elle serait négation de toute attente. Mon pro-jet vers *une* mort est compréhensible (suicide, martyre, héroïsme), mais non le projet vers *ma* mort comme possibilité indéterminée de ne plus réaliser de présence dans le monde, car ce projet serait destruction de tous les projets. Ainsi, la mort ne saurait être ma possibilité propre ; elle ne saurait même pas être une de *mes* possibilités.

D'ailleurs, la mort, en tant qu'elle peut se révéler à moi, n'est pas seulement la néantisation toujours possible de mes possibles — néantisation hors de mes possibilités —, elle n'est pas seulement le projet qui détruit tous les projets et qui se détruit lui-même, l'impossible destruction de mes attentes : elle est le triomphe du point de vue d'autrui sur le point de vue *que je suis* sur moi-même. C'est sans doute ce que Malraux entend, lorsqu'il écrit de la mort, dans *L'Espoir*, qu'elle « transforme la vie en destin ». La mort, en effet, n'est que par son côté négatif néantisation de mes possibilités : comme, en effet, je ne suis mes possibilités que par néantisation de l'être-en-soi que j'ai à être, la mort comme néantisation d'une néantisation est position de mon être comme *en-soi*, au sens où, pour Hegel, la négation d'une négation est affirmation. Tant que le pour-soi est « en vie », il dépasse son passé vers son avenir et le passé est ce que le pour-soi a à être. Lorsque le pour-soi « cesse de vivre », ce passé ne s'abolit pas pour autant : la disparition de l'être néantisant ne le touche pas dans son être qui est du type de l'en-soi ; il s'abîme dans l'en-soi. Ma vie tout entière *est*, cela signifie non point qu'elle est une totalité harmonieuse, mais qu'elle a cessé d'être son propre sursis et qu'elle ne peut plus se changer par la simple conscience qu'elle a d'elle-même. Mais, tout au contraire, le sens d'un phénomène quelconque de cette vie est fixé désormais, non par lui-même, mais par cette totalité ouverte qu'est la vie arrêtée. Ce sens, à titre primaire et fondamental, est *absence de sens*, nous l'avons vu. Mais, à titre secondaire et dérivé, mille chatoiements, mille irisations de sens relatifs peuvent se jouer sur cette absurdité fondamentale d'une vie « morte ». Par exemple, quelle qu'en ait été la vanité ultime, il reste que la vie de Sophocle a été heureuse, que la vie de Balzac a été prodigieusement laborieuse, etc. Naturellement, ces qualifications générales peuvent être serrées de plus près ; nous pouvons risquer une description, une analyse, en même temps qu'une narration de cette vie. Nous obtiendrons des caractères plus distincts ; par exemple,

nous pourrons dire de telle morte, comme Mauriac d'une de ses héroïnes, qu'elle a vécu en « désespérée prudente » ; nous pourrions saisir le sens de « l'âme » de Pascal (c'est-à-dire de sa « vie » intérieure) comme « somptueux et amer », ainsi que l'écrivait Nietzsche. Nous pouvons aller jusqu'à qualifier tel épisode de « lâcheté » ou d' « indélicatesse », sans perdre de vue, toutefois, que l'arrêt contingent de cet « être-en-perpétuel-sursis » qu'est le pour-soi vivant permet seul et sur le fondement d'une absurdité radicale de conférer le sens relatif à l'épisode considéré et que ce sens est une signification *essentiellement provisoire* dont le provisoire est *accidentellement passé* au définitif. Mais ces différentes explications du sens de la vie de Pierre avaient pour effet, lorsque c'était Pierre lui-même qui les opérait sur sa propre vie, d'en changer la signification et l'orientation, car toute description de sa propre vie, lorsqu'elle est tentée par le pour-soi, est projet de soi par delà cette vie et, comme le projet altérant est, du même coup, aggloméré à la vie qu'il altère, c'est la propre vie de Pierre qui métamorphosait son sens en se temporalisant continûment. Or, à présent que sa vie est morte, seule la *mémoire de l'autre* peut empêcher qu'elle se recroqueville dans sa plénitude en soi en coupant toutes ses amarres avec le présent. La caractéristique d'une vie morte, c'est que c'est une vie dont l'autre se fait le gardien. Cela ne signifie pas simplement que l'autre retient la vie du « disparu » en en effectuant une reconstitution explicite et cognitive. Bien au contraire, une semblable reconstitution n'est qu'une des attitudes possibles de l'autre par rapport à la vie morte et, par suite, le caractère « vie reconstituée » (dans le milieu familial par les souvenirs des proches, dans le milieu historique) est un destin particulier qui vient marquer certaines vies à l'exclusion d'autres. Il en résulte nécessairement que la qualité opposée « vie tombée dans l'oubli » représente aussi un destin spécifique et descriptible qui vient à de certaines vies à partir de l'autre. Etre oublié, c'est faire l'objet d'une attitude de l'autre et d'une décision implicite d'autrui. Etre oublié, c'est, en fait, être appréhendé résolument et pour toujours comme élément fondu dans une masse (les « grands féodaux du XIIIe siècle », les « bourgeois whigs » du XVIIIe, les « fonctionnaires soviétiques », etc.), ce n'est nullement *s'anéantir*, mais c'est perdre son existence personnelle pour être constitué avec d'autres en existence collective. Ceci nous montre bien ce que nous désirions prouver, c'est que l'autre ne saurait être *d'abord* sans contact avec les morts pour décider *ensuite* (ou pour que les circonstances décident) qu'il aurait telle ou telle relation avec certains morts particuliers (ceux qu'il a connus de leur vivant, les « grands morts », etc.). En réalité, la relation aux morts — à *tous* les morts — est une structure essentielle de la relation fondamentale que nous avons nommée « être-pour-autrui ». Dans son surgissement à l'être, le pour-soi doit prendre position par

rapport aux morts ; son projet initial les organise en larges masses anonymes ou en individualités distinctes ; et ces masses collectives, comme ces individualités, il détermine leur recul ou leur proximité absolue, il déplie les distances temporelles d'elles à lui en se temporalisant, tout comme il déplie les distances spatiales à partir de ses entours ; en se faisant annoncer par sa fin ce qu'il est, il décide de *l'importance* propre des collectivités ou des individualités disparues ; tel groupe qui sera strictement anonyme et amorphe pour Pierre, sera spécifié et structuré pour moi ; tel autre, purement uniforme pour moi, laissera paraître pour Jean certaines de ses composantes individuelles. Byzance, Rome, Athènes, la deuxième Croisade, la Convention, autant d'immenses nécropoles que je puis voir de loin ou de près, d'une vue cavalière ou détaillée, suivant la position que je prends, que je « suis », au point qu'il n'est pas impossible — pour peu qu'on l'entende comme il faut — de définir une « personne » par ses morts, c'est-à-dire par les secteurs d'individualisation ou de collectivisation qu'elle a déterminés dans la nécropole, par les routes et les sentiers qu'elle a tracés, par les enseignements qu'elle a décidé de se faire donner, par les « racines » qu'elle y a poussées. Certes, les morts nous choisissent, mais il faut d'abord que nous les ayons choisis. Nous retrouvons ici le rapport originel qui unit la facticité à la liberté ; nous choisissons notre attitude envers les morts, mais il ne se peut pas que nous n'en choisissions pas une. L'indifférence à l'égard des morts est une attitude parfaitement possible (on en trouverait des exemples chez les « Heimatlos », chez certains révolutionnaires ou chez des individualistes). Mais cette indifférence — qui consiste à faire « re-mourir » les morts — est une conduite parmi d'autres vis à-vis d'eux. Ainsi, de par sa facticité même, le pour-soi est jeté dans une entière « responsabilité » vis-à-vis des morts ; il est obligé de décider librement de leur sort. En particulier, lorsqu'il s'agit des morts qui nous entourent, il ne se peut pas que nous ne décidions pas — explicitement ou implicitement — du sort de leurs entreprises ; cela est manifeste lorsqu'il s'agit du fils qui reprend l'entreprise de son père ou du disciple qui reprend l'école et les doctrines de son maître. Mais, bien que le lien soit moins clairement visible dans bon nombre de circonstances, cela est vrai aussi dans tous les cas où le mort et le vivant considérés appartiennent à la même collectivité historique et concrète. C'est moi, ce sont les hommes de ma génération qui décident du sens des efforts et des entreprises de la génération antérieure, soit qu'ils reprennent et continuent leurs tentatives sociales et politiques, soit qu'ils réalisent décidément une cassure et rejettent les morts dans l'inefficience. Nous l'avons vu, c'est l'Amérique de 1917 qui décide de la valeur et du sens des entreprises de La Fayette. Ainsi, de ce point de vue, apparaît clairement la différence entre la vie et la mort : la vie décide de son propre sens, parce qu'elle

est toujours en sursis, elle possède par essence un pouvoir d'auto-critique et d'auto-métamorphose qui fait qu'elle se définit comme un « pas-encore » ou qu'elle est, si l'on veut, comme changement de ce qu'elle est. La vie morte ne cesse pas pour cela de changer et, pourtant, elle est *faite.* Cela signifie que, pour elle, les jeux sont faits et qu'elle subira désormais ses changements sans en être aucunement responsable. Il ne s'agit pas seulement pour elle d'une totalisation arbitraire et définitive ; il s'agit, en outre, d'une transformation radicale ; rien ne peut plus lui *arriver* de l'intérieur, elle est entièrement close, on n'y peut plus rien faire entrer ; mais son sens ne cesse point d'être modifié du dehors. Jusqu'à la mort de cet apôtre de la paix, le sens de ses entreprises (folie ou sens profond du réel, réussite ou échec) était entre ses mains ; « tant que je serai là, il n'y aura pas de guerre ». Mais dans la mesure où ce sens dépasse les bornes d'une simple individualité, dans la mesure où la personne se fait annoncer ce qu'elle est par une situation objective à réaliser (la paix en Europe), la mort représente une totale *dépossession* : c'est l'autre qui *dépossède* l'apôtre de la paix du sens même de ses efforts et, donc, de son être, en se chargeant, en dépit de lui-même et par son surgissement même, de transformer en échec ou en réussite, en folie ou en intuition de génie, l'entreprise même par quoi la personne se faisait annoncer ce qu'elle était en son être. Ainsi l'existence même de la *mort* nous aliène tout entier, dans notre propre vie, au profit d'autrui. Etre mort, c'est être en proie aux vivants. Cela signifie donc que celui qui tente de saisir le sens de sa mort future doit se découvrir comme proie future des autres. Il y a donc un cas d'aliénation que nous n'avons pas envisagé, dans la section de cet ouvrage que nous consacrions au Pour-Autrui : les aliénations que nous avions étudiées, en effet, étaient de celles que nous pouvions néantiser en transformant l'autre en transcendance-transcendée, de même que nous pouvions néantiser notre *dehors* par la position absolue et subjective de notre liberté ; tant que je vis, je peux échapper à ce que je *suis* pour l'autre en me faisant révéler, par mes fins librement posées, que je ne *suis* rien et que je me fais être ce que je suis ; tant que je vis, je peux démentir ce que l'autre découvre de moi en me pro-jetant déjà vers d'autres fins et, en tout cas, en découvrant que ma dimension d'être-pour-moi est incommensurable avec ma dimension d'être-pour-l'autre. Ainsi échappé-je sans cesse à mon dehors et suis-je sans cesse ressaisi par lui sans que, « en ce combat douteux », la victoire définitive appartienne à l'un ou l'autre de ces modes d'être. Mais le *fait de la mort*, sans s'allier précisément à l'un ou l'autre des adversaires dans ce combat même, donne la victoire finale au point de vue de l'autre, en transportant le combat et l'enjeu sur un autre terrain, c'est-à-dire en supprimant soudain un des combattants. En ce sens, mourir, c'est être condamné, quelle que soit la victoire

éphémère qu'on a remportée sur l'autre et même si l'on s'est servi de l'autre pour « sculpter sa propre statue », à ne plus exister que par l'autre et à tenir de lui son sens et le sens même de sa victoire. Si l'on partage, en effet, les vues réalistes que nous avons exposées dans notre troisième partie, on devra reconnaître que mon *existence d'après la mort* n'est pas la simple survie spectrale, « dans la conscience de l'autre », de simples représentations (images, souvenirs, etc.) qui me concerneraient. Mon être-pour-autrui est un être réel et, s'il demeure entre les mains d'autrui comme un manteau que je lui abandonne après ma disparition, c'est à titre de dimension réelle de mon être — dimension devenue mon unique dimension — et non de spectre inconsistant. Richelieu, Louis XV, mon grand-père ne sont aucunement la somme de mes souvenirs, ni même la somme des souvenirs ou des connaissances de tous ceux qui en ont entendu parler ; ce sont des êtres objectifs et opaques, mais qui, simplement, sont réduits à la seule dimension d'extériorité. A ce titre, ils poursuivront leur histoire dans le monde humain, mais ils ne seront plus jamais que des transcendances-transcendées au milieu du monde ; ainsi, non seulement la mort désarme mes attentes en ôtant définitivement l'*attente* et en laissant dans l'indéterminé la réalisation des fins qui m'annoncent ce que je suis — mais encore elle confère un sens du dehors à tout ce que je vis en subjectivité ; elle ressaisit tout ce subjectif qui se défendait, tant qu'il « vivait », contre l'extériorisation et elle le prive de tout sens subjectif pour le livrer, au contraire, à toute signification *objective* qu'il plaira à l'autre de lui donner. Il convient toutefois de faire remarquer que ce « destin » ainsi conféré à *ma vie* demeure lui aussi en suspens, en sursis, car la réponse à cette question : « Quel sera, en définitive, le destin historique de Robespierre ? » dépend de la réponse à cette question préalable : « L'Histoire a-t-elle un sens ? », c'est-à-dire « doit-elle s'achever ou seulement se *terminer* ? » Cette question n'est pas résolue — elle est peut-être insoluble, puisque toutes les réponses qu'on y fait (y compris la réponse de l'idéalisme : « l'histoire de l'Egypte est l'histoire de l'Egyptologie ») sont elles-mêmes historiques.

Ainsi, en admettant que ma mort peut se découvrir dans ma vie, nous voyons qu'elle ne saurait être un pur arrêt de ma subjectivité qui, étant événement intérieur de cette subjectivité, ne concernerait finalement qu'elle. S'il est vrai que le réalisme dogmatique a eu tort de voir dans la mort *l'état de mort*, c'est-à-dire un transcendant à la vie, il n'en demeure pas moins que la mort telle que je peux la découvrir comme *mienne* engage nécessairement autre chose que moi. En tant, en effet, qu'elle est néantisation toujours possible de mes possibles, elle est hors de mes possibilités et je ne saurais donc l'attendre, c'est-à-dire me jeter vers elle comme vers une de mes possibilités. Elle ne saurait donc appartenir à la structure ontologique

du pour-soi. En tant qu'elle est le triomphe de l'autre sur moi, elle renvoie à un fait, fondamental, certes, mais totalement contingent, comme nous l'avons vu, qui est l'existence de l'autre. Nous ne connaîtrions pas *cette* mort, si l'autre n'existait pas ; elle ne saurait ni se découvrir à nous, ni surtout se constituer comme la métamorphose de notre être en destin ; elle serait, en effet, la disparition simultanée du pour-soi et du monde, du subjectif et de l'objectif, du signifiant et de toutes les significations. Si la mort, dans une certaine mesure, peut se révéler à nous comme la métamorphose de ces significations particulières qui sont *mes* significations, c'est par suite du fait de l'existence d'un autre signifiant qui assure la relève des significations et des signes. C'est à cause de l'autre que ma mort est ma chute hors du monde, à titre de subjectivité, au lieu d'être l'anéantissement de la conscience et du monde. Il y a donc un indéniable et fondamental caractère de *fait*, c'est-à-dire une contingence radicale dans la mort comme dans l'existence d'autrui. Cette contingence la soustrait par avance à toutes les conjectures ontologiques. Et méditer sur ma vie en la considérant à partir de la mort, ce serait méditer sur ma subjectivité en prenant sur elle le point de vue de l'autre ; nous avons vu que cela n'est pas possible.

Ainsi, nous devons conclure, contre Heidegger, que loin que la mort soit ma possibilité propre, elle est *un fait contingent* qui, en tant que tel, m'échappe par principe et ressortit originellement à ma facticité. Je ne saurais ni découvrir ma mort, ni l'attendre ni prendre une attitude envers elle, car elle est ce qui se révèle comme l'indécouvrable, ce qui désarme toutes les attentes, ce qui se glisse dans toutes les attitudes et particulièrement dans celles qu'on prendrait vis-à-vis d'elle, pour les transformer en conduites extériorisées et figées dont le sens est pour toujours confié à d'autres qu'à nous-même. La mort est un pur fait, comme la naissance ; elle vient à nous du dehors et elle nous transforme en dehors. Au fond, elle ne se distingue aucunement de la naissance, et c'est l'identité de la naissance et de la mort que nous nommons facticité.

Est-ce à dire que la mort trace les limites de notre liberté ? En renonçant à l'être-pour-mourir de Heidegger, avons-nous renoncé pour toujours à la possibilité de donner librement à notre être une signification dont nous soyons responsables ?

Bien au contraire, il nous semble que la mort, en se découvrant à nous comme elle est, nous libère entièrement de sa prétendue contrainte. C'est ce qui apparaîtra plus clairement pour peu qu'on y réfléchisse.

Mais tout d'abord il convient de séparer radicalement les deux idées ordinairement unies de mort et de finitude. On semble croire d'ordinaire que c'est la mort qui constitue et qui nous révèle notre finitude. De cette contamination résulte que la mort prend figure de

nécessité ontologique et que la finitude, au contraire, emprunte à la mort son caractère de contingence. Un Heidegger, en particulier, semble avoir bâti toute sa théorie du « *Sein-zum-Tode* » sur l'identification rigoureuse de la mort en la finitude; de la même façon, Malraux, lorsqu'il nous dit que la mort nous révèle l'unicité de la vie, semble considérer justement que c'est parce que nous mourons que nous sommes impuissants à reprendre notre coup et, donc, finis. Mais, à considérer les choses d'un peu près, on s'aperçoit de leur erreur : la mort est un fait contingent qui ressortit à la facticité; la finitude est une structure ontologique du pour-soi qui détermine la liberté et n'existe que dans et par le libre projet de la fin qui m'annonce mon être. Autrement dit, la réalité-humaine demeurerait finie, même si elle était immortelle, parce qu'elle se *fait* finie en se choisissant humaine. Etre fini, en effet, c'est se choisir, c'est-à-dire se faire annoncer ce qu'on est en se projetant vers un possible, à l'exclusion des autres. L'acte même de liberté est donc assomption et création de la finitude. Si je me fais, je me fais fini et, de ce fait, ma vie est unique. Dès lors, fussé-je immortel, il m'est interdit de « reprendre mon coup »; c'est l'irréversibilité de la temporalité qui me l'interdit, et cette irréversibilité n'est autre que le caractère propre d'une liberté qui se temporalise. Certes, si je suis immortel et que j'aie dû écarter le possible B pour réaliser le possible A, l'occasion se représentera pour moi de réaliser ce possible refusé. Mais, du seul fait que cette occasion se présentera *après* l'occasion refusée, elle ne sera point la même et, dès lors, c'est pour l'éternité que je me serai *fait fini* en écartant irrémédiablement la première occasion. De ce point de vue, l'immortel comme le mortel naît plusieurs et se fait un seul. Pour être temporellement indéfinie, c'est-à-dire sans bornes, sa « vie » n'en sera pas moins finie dans son être même parce qu'il se fait unique. La mort n'a rien à y voir; elle survient « entre-temps », et la réalité-humaine, en se révélant sa propre finitude, ne découvre pas, pour autant, sa mortalité.

Ainsi, la mort n'est aucunement structure ontologique de mon être, du moins en tant qu'il est *pour-soi*; c'est *l'autre* qui est mortel dans son être. Il n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi; il ne peut ni l'attendre, ni la réaliser, ni se projeter vers elle; elle n'est aucunement le fondement de sa finitude et, d'une façon générale, elle ne peut ni être fondée du dedans comme pro-jet de la liberté originelle, ni être reçue du dehors comme une qualité par le pour-soi. Qu'est-elle donc? Rien d'autre qu'un certain aspect de la facticité et de l'être-pour-autrui, c'est-à-dire rien d'autre que du *donné*. Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions; d'autre part, cette absurdité se présente comme l'aliénation permanente de mon être — possibilité qui n'est plus *ma* possibilité, mais celle de l'autre. C'est donc une limite externe et de fait de ma

subjectivité. Mais ne reconnaît-on pas ici la description que nous avons tentée au paragraphe précédent ? Cette limite de fait que nous devons assurer, en un sens, puisque rien ne nous pénètre du dehors et qu'il faut bien en un sens que nous *éprouvions* la mort si nous devons pouvoir simplement la nommer, mais qui, d'autre part, n'est jamais *rencontrée* par le pour-soi, puisqu'elle n'est rien *de lui*, sinon la permanence indéfinie de son être-pour-l'autre, qu'est-ce sinon, précisément, un des *irréalisables* ? Qu'est-ce, sinon un aspect synthétique de nos *envers*? *Mortel* représente l'être présent que je suis pour-autrui ; *mort* représente le sens futur de mon pour-soi actuel pour l'autre. Il s'agit donc bien d'une limite permanente de mes projets ; et, comme telle, cette limite est à assumer. C'est donc une extériorité qui demeure extériorité jusque dans et par la tentative du pour-soi pour la réaliser . ce que nous avons défini plus haut comme l'*irréalisable à réaliser*. Il n'y a pas de différence au fond entre le choix par lequel la liberté assume sa mort comme limite insaisissable et inconcevable de sa subjectivité et celui par quoi elle choisit d'être liberté limitée par le fait de la liberté de l'autre. Ainsi, la mort n'est pas *ma* possibilité, au sens précédemment défini ; elle est situation-limite, comme envers choisi et fuyant de mon choix. Elle n'est pas *mon* possible, au sens où elle serait ma fin propre qui m'annoncerait mon être ; mais du fait qu'elle est inéluctable nécessité d'exister ailleurs comme un dehors et un en-soi, elle est intériorisée comme « ultime », c'est-à-dire comme sens thématique et hors de portée des possibles hiérarchisés. Ainsi, me hante-t-elle au cœur même de chacun de mes projets comme leur inéluctable envers. Mais, précisément, comme cet « envers » est à assumer non comme *ma* possibilité, mais comme la possibilité qu'il n'y ait plus pour moi de possibilités, elle ne *m'entame pas*. La liberté qui est *ma liberté* demeure totale et infinie ; non que la mort ne la limite pas, mais parce que la liberté ne rencontre jamais cette limite, la mort n'est aucunement un obstacle à mes projets ; elle est seulement un destin *ailleurs* de ces projets. Je ne suis pas « libre pour mourir », mais je suis un libre mortel. La mort échappant à mes projets parce qu'elle est irréalisable, j'échappe moi-même à la mort dans mon projet même. Etant ce qui est toujours au delà de ma subjectivité, il n'y a aucune place pour elle dans ma subjectivité. Et cette subjectivité ne s'affirme pas *contre* elle, mais indépendamment d'elle, bien que cette affirmation soit immédiatement aliénée. Nous ne saurions donc ni penser la mort, ni l'attendre, ni nous armer contre elle ; mais aussi nos projets sont-ils, en tant que projets — non par suite de notre aveuglement, comme dit le chrétien, mais par principe —, indépendants d'elle. Et, bien qu'il y ait d'innombrables attitudes possibles en face de cet irréalisable « à réaliser par-dessus le marché », il n'y a pas lieu de les classer en authentiques et inauthentiques, puisque, justement, nous mourons toujours *par-dessus le marché*.

Ces différentes descriptions, portant sur ma place, mon passé, mes entours, ma mort et mon prochain, n'ont pas la prétention d'être exhaustives, ni même détaillées. Leur but est simplement de nous permettre une conception plus claire de ce qu'est une « situation ». Grâce à elles, il va nous être possible de définir plus précisément cet « être-en-situation » qui caractérise le pour-soi en tant qu'il est responsable de sa manière d'être sans être fondement de son être.

1° Je suis un existant *au milieu* d'autres existants. Mais je ne puis « réaliser » cette existence au milieu d'autres, je ne puis saisir les existants qui m'entourent comme *objets* ni me saisir moi-même comme existant *entouré* ni même donner un sens à cette notion d'« *au milieu* » que si je me choisis moi-même, non dans mon être mais dans ma manière d'être. Le choix de cette fin est choix d'un *non-encore-existant*. Ma position au milieu du monde, définie par le rapport d'ustensilité ou d'adversité des réalités qui m'entourent à ma propre facticité, c'est-à-dire la découverte des dangers que je cours dans le monde, des obstacles que je peux y rencontrer, des aides qui peuvent m'être offertes, à la lueur d'une néantisation radicale de moi-même et d'une négation radicale et interne de l'en-soi, opérées du point de vue d'une fin librement posée, voilà ce que nous nommons la *situation*.

2° La situation n'existe qu'en corrélation avec le dépassement du donné vers une fin. Elle est la façon dont le donné que je suis et le donné que je ne suis pas se découvrent au pour-soi que je suis sur le mode de ne l'être-pas. Qui dit *situation* dit donc « position appréhendée par le pour-soi qui est en situation ». Il est impossible de considérer une situation du dehors : elle se fige en *forme en soi*. En conséquence, la situation ne saurait être dite ni objective ni subjective, encore que les structures partielles de cette situation (la tasse dont je me sers, la table sur laquelle je m'appuie, etc.) puissent et doivent être rigoureusement objectives.

La situation ne saurait être *subjective*, car elle n'est ni la somme ni l'unité des *impressions* que nous font les choses : elle est *les choses elles-mêmes* et moi-même parmi les choses ; car mon surgissement dans le monde comme pure néantisation d'être n'a d'autre effet que de faire qu'*il y ait* des choses et n'y ajoute *rien*. Sous cet aspect, la situation trahit ma *facticité*, c'est-à-dire le fait que les choses *sont là* simplement comme elles sont, sans nécessité ni possibilité d'être autrement, et que je *suis là* parmi elles.

Mais elle ne saurait non plus être *objective*, au sens où elle serait un pur donné que le sujet constaterait sans être nullement engagé dans le système ainsi constitué. En fait, la situation, de par la signification même du donné (signification sans quoi il *n'y aurait* même pas de donné), reflète au pour-soi sa liberté. Si la situation n'est ni subjective ni objective, c'est qu'elle ne constitue pas une *connaissance* ni même une compréhension affective de l'état du monde par un sujet ; mais

c'est une *relation d'être* entre un pour-soi et l'en-soi qu'il néantise. La situation, c'est le sujet tout entier (il n'est *rien* d'autre que sa situation) et c'est aussi la « chose » tout entière (*il n'y a* jamais rien de plus que les choses). C'est le sujet éclairant les choses par son dépassement même, si l'on veut ; ou c'est les choses renvoyant au sujet son image. C'est la totale facticité, la contingence absolue du monde, de ma naissance, de ma place, de mon passé, de mes entours, du fait de mon prochain — et c'est ma liberté sans limites comme ce qui fait qu'il y a pour moi une facticité. C'est cette route poussiéreuse et montante, cette soif ardente que j'ai, ce refus des gens de me donner à boire, parce que je n'ai pas d'argent ou que je ne suis pas de leur pays ou de leur race ; c'est mon délaissement au milieu de ces populations hostiles, avec cette fatigue de mon corps qui m'empêchera peut-être d'atteindre le but que je m'étais fixé. Mais c'est précisément aussi ce *but*, non en tant que je le formule clairement et explicitement, mais en tant qu'il est là, partout autour de moi, comme ce qui unifie et explique tous ces faits, ce qui les organise en une totalité descriptible au lieu d'en faire un cauchemar en désordre.

3° Si le pour-soi n'est rien d'autre que sa situation, il suit de là que l'être-en-situation définit la réalité-humaine, en rendant compte à la fois de son *être-là* et de son *être-par-delà*. La réalité-humaine est, en effet, l'*être qui est toujours par delà son être-là.* Et la situation est la totalité organisée de l'être-là interprétée et vécue dans et par l'être-par-delà. Il n'y a donc pas de situation privilégiée ; nous entendons par là qu'il n'est pas de situation où le *donné* étoufferait sous son poids la liberté qui le constitue comme tel — ni, réciproquement, de situation où le pour-soi serait *plus libre* que dans d'autres. Ceci ne doit pas s'entendre au sens de cette « liberté intérieure » bergsonienne que Politzer raillait dans *La fin d'une parade philosophique* et qui aboutissait tout simplement à reconnaître à l'esclave l'indépendance de la vie intime et du cœur dans les chaînes. Lorsque nous déclarons que l'esclave est aussi libre dans les chaînes que son maître, nous ne voulons pas parler d'une liberté qui demeurerait indéterminée. L'esclave dans les chaînes est libre *pour les briser* ; cela signifie que le sens même de ses chaînes lui apparaîtra à la lumière de la fin qu'il aura choisie : rester esclave ou risquer le pis pour s'affranchir de la servitude. Sans doute, l'esclave ne pourra pas obtenir les richesses et le niveau de vie du maître ; mais aussi ne sont-ce point là les objets de ses *projets*, il ne peut que rêver la possession de ces trésors ; sa *facticité* est telle que le monde lui apparaît avec un autre visage et qu'il a à poser, à résoudre d'autres problèmes ; en particulier, il lui faut fondamentalement se choisir sur le terrain de l'*esclavage* et, par là même, donner un sens à cette obscure contrainte. S'il choisit, par exemple, la révolte, l'esclavage, loin d'être d'*abord* un obstacle à cette révolte, ne prend son sens et son cœfficient d'adversité que par

elle. Précisément parce que la vie de l'esclave qui se révolte et meurt au cours de la révolte est une vie libre, précisément parce que la situation éclairée par un libre projet est pleine et concrète, précisément parce que le problème urgent et capital de cette vie est : « atteindrai-je mon but ? », précisément pour tout cela, la situation de l'esclave est *incomparable* avec celle du maître. Chacune d'elles ne prend, en effet, son sens que pour le pour-soi en situation et à partir du libre choix de ses fins. La comparaison ne saurait être opérée que par un tiers et, par conséquent, elle n'aurait lieu qu'entre deux formes objectives au milieu du monde ; elle serait établie d'ailleurs à la lumière du pro-jet librement choisi par ce tiers : il n'y a aucun point de vue absolu duquel on puisse se placer pour comparer des situations différentes, chaque personne ne réalise qu'une situation : *la sienne.*

4° La situation, étant éclairée par des fins qui ne sont elles-mêmes pro-jetées qu'à partir de l'*être-là* qu'elles éclairent, se présente comme éminemment *concrète.* Certes, elle contient et soutient des structures abstraites et universelles, mais elle doit se comprendre comme le *visage singulier* que le monde tourne vers nous, comme notre chance unique et personnelle. On se souvient de cet apologue de Kafka : un marchand vient plaider son procès au château ; un garde terrible lui barre l'entrée. Il n'ose passer outre, attend et meurt en attente. A l'heure de mourir, il demande au gardien : « D'ou vient que j'étais seul à attendre ? » Et le gardien lui répond : « Cette porte n'était faite que pour toi. » Tel est bien le cas du pour-soi, si l'on veut bien ajouter qu'en outre, *chacun se fait sa propre porte.* La concrétion de la situation se traduit en particulier par le fait que le pour-soi *ne vise jamais* des fins fondamentales abstraites et universelles. Sans doute verrons-nous au prochain chapitre que le sens profond du choix est universel et que, par là, le pour-soi fait qu'existe une réalité-humaine comme espèce. Encore faut-il *dégager* le sens, qui est *implicite* ; et c'est à cela que nous servira la psychanalyse existentielle. Et, une fois dégagé, le sens terminal et initial du pour-soi apparaîtra comme un « unselbstständig » qui a besoin, pour se manifester, d'une concrétion particulière [1]. Mais la fin du pour-soi telle qu'elle est vécue et poursuivie dans le projet par quoi il dépasse et fonde le réel se révèle dans sa concrétion au pour-soi, comme un changement particulier de la situation qu'il vit (briser ses chaînes, être roi des Francs, libérer la Pologne, lutter pour le prolétariat). Encore ne sera-ce même point d'abord pour le prolétariat en général qu'on pro-jettera de lutter, mais le prolétariat sera visé à travers tel groupement ouvrier concret auquel la *personne* appartient. C'est qu'en effet la fin n'éclaire le donné que parce

1. Cf. le chapitre suivant.

qu'elle est choisie comme dépassement de *ce* donné. Le pour-soi ne surgit pas avec une fin *toute donnée*. Mais en « faisant » la situation, il « se fait », et inversement.

5° La situation, pas plus qu'elle n'est objective ou subjective, ne saurait être considérée comme le libre effet d'une liberté ou comme l'ensemble des contraintes que je subis ; elle provient de l'éclairement de la contrainte par la liberté qui lui donne son sens de contrainte. Entre les existants bruts, il ne saurait y avoir de liaison, c'est la liberté qui fonde les liaisons en groupant les existants en complexes-ustensiles et c'est elle qui projette la *raison* des liaisons, c'est-à-dire sa fin. Mais, précisément parce que, dès lors, je me projette vers une fin à travers un monde de *liaisons*, je rencontre à présent des séquences, des séries liées, des complexes et je dois me déterminer à agir selon des lois. Ces lois et la façon dont j'en use décident de l'échec ou de la réussite de mes tentatives. Mais c'est par la liberté que les relations légales viennent au monde. Ainsi la liberté s'enchaîne-t-elle dans le monde comme libre projet vers des fins.

6° Le pour-soi est temporalisation ; cela signifie qu'il n'*est* pas ; il « se fait ». C'est la *situation* qui doit rendre compte de *cette permanence substantielle* qu'on reconnaît volontiers aux personnes (« il n'a pas changé », « il est toujours le même ») et que la personne éprouve empiriquement, dans bien des cas, comme étant la sienne. La libre persévérance dans un même projet, en effet, n'implique aucune permanence, bien au contraire, c'est un perpétuel renouvellement de mon engagement, nous l'avons vu. Mais les réalités enveloppées et éclairées par un projet qui se développe et se confirme présentent au contraire la permanence de l'en-soi et, dans la mesure où elles nous renvoient notre image, elles nous étayent de leur pérennité ; il est fréquent même que nous prenions leur permanence pour la nôtre. En particulier, la permanence de la place et des entours, des jugements sur nous du prochain, de notre passé *figure* une image dégradée de notre *persévérance*. Durant que je me temporalise, je suis toujours Français, fonctionnaire ou prolétaire *pour autrui*. Cet irréalisable a le caractère d'une limite invariable de ma situation. Semblablement, ce qu'on appelle tempérament ou caractère d'une personne et qui n'est autre que son libre projet en tant qu'il *est-pour-autrui* apparaît aussi, pour le pour-soi, comme un irréalisable invariant. Alain a fort bien vu que le caractère est *serment*. Celui qui dit « je ne suis pas commode », c'est un libre engagement à la colère qu'il contracte et, du même coup, une libre interprétation de certains détails ambigus de son passé. En ce sens il n'y a point de caractère — il n'y a qu'un pro-jet de soi-même. Mais il ne faut pas méconnaître cependant l'aspect « *donné* » du caractère. Il est vrai que pour l'autre, qui me saisit comme autre-objet, je *suis* colérique, hypocrite ou franc, lâche ou courageux. Cet aspect m'est

renvoyé par le regard d'autrui : par l'épreuve de ce regard, le caractère, qui était libre projet vécu et conscient (de) soi, devient un irréalisable « *ne varietur* » à assumer. Il dépend alors non seulement de l'autre mais de la position que j'ai prise vis-à-vis de l'autre et de ma persévérance à maintenir cette position : tant que je me laisserai fasciner par le regard d'autrui, mon caractère figurera à mes propres yeux, comme irréalisable « *ne varietur* », la permanence substantielle de mon être — comme le donnent à entendre des phrases banales et quotidiennement prononcées, telles que : « J'ai quarante-cinq ans et ce n'est pas aujourd'hui que je vais me mettre à changer. » Le caractère est même souvent ce que le pour-soi tente de récupérer pour devenir l'en-soi-pour-soi qu'il projette d'être. Il faut noter toutefois que cette permanence du passé, des entours et du caractère ne sont pas des qualités *données* ; elles ne se révèlent sur les choses qu'en corrélation avec la continuité de mon projet. Il serait vain d'espérer, par exemple, qu'on retrouvera, après une guerre, après un long exil, tel paysage montagneux comme inaltéré et de fonder sur l'inertie et la permanence apparente de ces pierres l'espoir d'une renaissance du passé. Ce paysage ne découvre sa permanence qu'à travers un projet persévérant : ces montagnes ont un *sens* à l'intérieur de ma situation — elles figurent d'une façon ou d'une autre mon appartenance à une nation en paix, maîtresse d'elle-même et qui occupe un certain rang dans la hiérarchie internationale. Que je les retrouve après une défaite et pendant l'occupation d'une partie du territoire, elles ne sauraient du tout m'offrir le même visage : c'est que moi-même j'ai d'autres pro-jets, je me suis engagé différemment dans le monde.

Enfin, nous avons vu que des bouleversements intérieurs de la situation par changements autonomes des entours sont toujours à prévoir. Ces changements ne peuvent jamais *provoquer* un changement de mon projet, mais ils peuvent amener, sur le fondement de ma liberté, une simplification ou une complication de la situation. Par là même, mon projet initial se révèlera à moi avec plus ou moins de simplicité. Car une personne n'est jamais ni simple ni complexe : c'est sa situation qui peut être l'un ou l'autre. Je ne suis rien en effet que le projet de moi-même par delà une situation déterminée et ce projet me pré-esquisse à partir de la situation concrète comme il illumine d'ailleurs la situation à partir de mon choix. Si donc la situation dans son ensemble s'est simplifiée, si des éboulis, des effondrements, des érosions lui ont imprimé un aspect tranché, des traits grossiers, avec de violentes oppositions, je serai moi-même simple, car mon choix — le choix que je suis — étant appréhension de *cette* situation-*là* ne saurait être que simple. Des complications nouvelles en renaissant auront pour effet de me présenter une situation compliquée par delà laquelle je me retrouverai compliqué. C'est ce que chacun a pu

constater s'il a remarqué à quelle simplicité presque animale revenaient les prisonniers de guerre par suite de l'extrême simplification de leur situation ; cette simplification ne pouvait modifier leur projet lui-même dans sa signification ; mais sur le fondement même de la liberté, elle entraînait une condensation et une uniformisation des entours qui se constituaient dans et par une appréhension plus nette, plus brutale et plus condensée des fins fondamentales de la personne captive. Il s'agit, en somme, d'un métabolisme interne, non d'une métamorphose globale qui intéresserait aussi la *forme* de la situation. Ce sont pourtant des changements que je découvre comme changements « dans ma vie », c'est-à-dire dans les cadres unitaires d'un même projet.

III

LIBERTÉ ET RESPONSABILITÉ

Bien que les considérations qui vont suivre intéressent plutôt le moraliste, on a jugé qu'il ne serait pas inutile, après ces descriptions et ces argumentations, de revenir sur la liberté du pour-soi et d'essayer de comprendre ce que représente pour la destinée humaine le fait de cette liberté.

La conséquence essentielle de nos remarques antérieures, c'est que l'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être. Nous prenons le mot de « responsabilité » en son sens banal de « conscience (d') être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet ». En ce sens, la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'*il y ait* un monde ; et, puisqu'il est aussi celui qui *se fait être*, quelle que soit donc la situation où il se trouve, le pour-soi doit assumer entièrement cette situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable ; il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur, car les pires inconvénients ou les pires menaces qui risquent d'atteindre ma personne n'ont de sens que par mon projet ; et c'est sur le fond de l'engagement que je suis qu'ils paraissent. Il est donc insensé de songer à se plaindre, puisque rien d'étranger n'a décidé de ce que nous ressentons, de ce que nous vivons ou de ce que nous sommes. Cette responsabilité absolue n'est pas acceptation d'ailleurs : elle est simple revendication logique des conséquences de notre liberté. Ce qui m'arrive m'arrive par moi et je ne saurais ni m'en affecter ni me révolter ni m'y résigner. D'ailleurs, tout ce qui m'arrive est *mien* ; il

faut entendre par là, tout d'abord, que je suis toujours à la hauteur de ce qui m'arrive, en tant qu'homme, car ce qui arrive à un homme par d'autres hommes et par lui-même ne saurait être qu'humain. Les plus atroces situations de la guerre, les pires tortures ne créent pas d'état de choses inhumain : il n'y a pas de situation inhumaine; c'est seulement par la peur, la fuite et le recours aux conduites magiques que je *déciderai* de l'inhumain ; mais cette décision est humaine et j'en porterai l'entière responsabilité. Mais la situation est *mienne* en outre parce qu'elle est l'image de mon libre choix de moi-même et tout ce qu'elle me présente est *mien* en ce que cela me représente et me symbolise. N'est-ce pas moi qui décide du coefficient d'adversité des choses et jusque de leur imprévisibilité en décidant de moi-même? Ainsi n'y a-t-il pas d'*accidents* dans une vie ; un événement social qui éclate soudain et m'entraîne ne vient pas du dehors ; si je suis mobilisé dans une guerre, cette guerre est *ma* guerre, elle est à mon image et je la mérite. Je la mérite d'abord parce que je pouvais toujours m'y soustraire, par le suicide ou la désertion : ces possibles ultimes sont ceux qui doivent toujours nous être présents lorsqu'il s'agit d'envisager une situation. Faute de m'y être soustrait, je l'ai *choisie* ; ce peut être par veulerie, par lâcheté devant l'opinion publique, parce que je préfère certaines valeurs à celle du refus même de faire la guerre (l'estime de mes proches, l'honneur de ma famille, etc.). De toute façon, il s'agit d'un choix. Ce choix sera réitéré par la suite d'une façon continue jusqu'à la fin de la guerre ; il faut donc souscrire au mot de J. Romains[1] : « A la guerre, il n'y a pas de victimes innocentes. » Si donc j'ai préféré la guerre à la mort ou au déshonneur, tout se passe comme si je portais l'entière responsabilité de cette guerre. Sans doute, d'autres l'ont déclarée et l'on serait tenté, peut-être, de me considérer comme simple complice. Mais cette notion de complicité n'a qu'un sens juridique ; ici, elle ne tient pas ; car il a dépendu *de moi* que pour moi et par moi cette guerre n'existe pas et j'ai décidé qu'elle existe. Il n'y a eu aucune contrainte, car la contrainte ne saurait avoir aucune prise sur une liberté ; je n'ai eu aucune excuse, car, ainsi que nous l'avons dit et répété dans ce livre, le propre de la réalité-humaine, c'est qu'elle est sans excuse. Il ne me reste donc qu'à revendiquer cette guerre. Mais, en outre, elle est *mienne* parce que, du seul fait qu'elle surgit dans une situation que je fais être et que je ne puis l'y découvrir qu'en m'engageant pour ou contre elle, je ne puis plus distinguer à présent le choix que je fais de moi du choix que je fais d'elle : vivre cette guerre, c'est me choisir par elle et la choisir par mon choix de moi-même. Il ne saurait être question de l'envisager comme « quatre ans de vacances » ou de « sursis », comme une « suspension de séance », l'essentiel de mes

1. J. Romains : *Les Hommes de bonne volonté* ; « Prélude à Verdun ».

responsabilités étant ailleurs, dans ma vie conjugale, familiale, professionnelle. Mais dans cette guerre que j'ai choisie, je me choisis au jour le jour et je la fais mienne en me faisant. Si elle doit être quatre années vides, c'est moi qui en porte la responsabilité. Enfin, comme nous l'avons marqué au paragraphe précédent, chaque personne est un choix absolu de soi à partir d'un monde de connaissances et de techniques que ce choix assume et éclaire à la fois ; chaque personne est un absolu jouissant d'une date absolue et parfaitement impensable à une autre date. Il est donc oiseux de se demander ce que j'aurais été si cette guerre n'avait pas éclaté, car je me suis choisi comme un des sens possibles de l'époque qui menait insensiblement à la guerre ; je ne me distingue pas de cette époque même, je ne pourrais être transporté à une autre époque sans contradiction. Ainsi *suis je* cette guerre qui borne et limite et fait comprendre la période qui l'a précédée. En ce sens, à la formule que nous citions tout à l'heure : « il n'y a pas de victimes innocentes », il faut, pour définir plus nettement la responsabilité du pour-soi, ajouter celle-ci : « On a la guerre qu'on mérite. » Ainsi, totalement libre, indiscernable de la période dont j'ai choisi d'être le sens, aussi profondément responsable de la guerre que si je l'avais moi-même déclarée, ne pouvant rien vivre sans l'intégrer à *ma* situation, m'y engager tout entier et la marquer de mon sceau, je dois être sans remords ni regrets comme je suis sans excuse, car, dès l'instant de mon surgissement à l'être, je porte le poids du monde à moi tout seul, sans que rien ni personne ne puisse l'alléger.

Pourtant cette responsabilité est d'un type très particulier. On me répondra, en effet, que « je n'ai pas demandé à naître », ce qui est une façon naïve de mettre l'accent sur notre facticité. Je suis responsable de tout, en effet, sauf de ma responsabilité même car je ne suis pas le fondement de mon être. Tout se passe donc comme si j'étais contraint d'être responsable. Je suis *délaissé* dans le monde, non au sens où je demeurerais abandonné et passif dans un univers hostile, comme la planche qui flotte sur l'eau, mais, au contraire, au sens où je me trouve soudain seul et sans aide, engagé dans un monde dont je porte l'entière responsabilité, sans pouvoir, quoi que je fasse, m'arracher, fût-ce un instant, à cette responsabilité, car de mon désir même de fuir les responsabilités, je suis responsable ; me faire passif dans le monde, refuser d'agir sur les choses et sur les autres, c'est encore me choisir, et le suicide est un mode parmi d'autres d'être-dans-le-monde. Cependant je retrouve une responsabilité absolue du fait que ma facticité, c'est-à-dire ici le fait de ma naissance, est insaisissable directement et même inconcevable, car ce fait de ma naissance ne m'apparaît jamais brut, mais toujours à travers une reconstruction pro-jective de mon pour-soi ; j'ai honte d'être né ou je m'en étonne, ou je m'en réjouis, ou, en tentant de m'ôter la vie,

j'affirme que je vis et j'assume cette vie comme mauvaise. Ainsi, en un certain sens, je *choisis* d'être né. Ce choix lui-même est affecté intégralement de facticité, puisque je ne peux pas ne pas choisir ; mais cette facticité à son tour n'apparaîtra qu'en tant que je la dépasse vers mes fins. Ainsi, la facticité est partout, mais insaisissable ; je ne rencontre jamais que ma responsabilité, c'est pourquoi je ne puis demander « *Pourquoi* suis je né ? », maudire le jour de ma naissance ou déclarer que je n'ai pas demandé à naître, car ces différentes attitudes envers ma naissance, c'est-à-dire envers le *fait* que je réalise une présence dans le monde, ne sont pas autre chose, précisément, que des manières d'assumer en pleine responsabilité cette naissance et de la faire *mienne* ; ici encore, je ne rencontre que moi et mes projets, en sorte que finalement mon délaissement, c'est-à-dire ma facticité, consiste simplement en ce que je suis condamné à être intégralement responsable de moi-même. Je suis l'être qui *est* comme être dont l'être est en question dans son être. Et cet « est » de mon être est comme présent et insaisissable.

En ces conditions, puisque tout événement du monde ne peut se découvrir à moi que comme *occasion* (occasion *mise à profit, manquée, négligée*, etc.), ou, mieux encore, puisque tout ce qui nous arrive peut être considéré comme une *chance*, c'est-à-dire ne peut nous apparaître que comme moyen de réaliser cet être qui est en question dans notre être, et puisque les autres, comme transcendances-transcendées, ne sont, eux aussi, que des *occasions* et des *chances*, la responsabilité du pour-soi s'étend au monde entier comme monde-peuplé. C'est ainsi, précisément, que le pour-soi se saisit dans l'angoisse, c'est-à-dire comme un être qui n'est fondement ni de son être, ni de l'être de l'autre, ni des en-soi qui forment le monde, mais qui est contraint de décider du sens de l'être, en lui et partout hors de lui. Celui qui réalise dans l'angoisse sa condition d'*être* jeté dans une responsabilité qui se retourne jusque sur son délaissement n'a plus ni remords, ni regret, ni excuse ; il n'est plus qu'une liberté qui se découvre parfaitement elle-même et dont l'être réside en cette découverte même. Mais, on l'a marqué au début de cet ouvrage, la plupart du temps, nous fuyons l'angoisse dans la mauvaise foi.

CHAPITRE II

Faire et avoir

I

LA PSYCHANALYSE EXISTENTIELLE

S'il est vrai que la réalité-humaine, comme nous avons tenté de l'établir, s'annonce et se définit par les fins qu'elle poursuit, une étude et une classification de ces fins devient indispensable. Nous n'avons, en effet, dans le chapitre précédent, considéré le pour-soi que sous l'angle de son libre projet, c'est-à-dire de l'élan par lequel il se jette vers sa fin. Il convient à présent d'interroger cette fin elle-même, car elle *fait partie* de la subjectivité absolue, comme sa limite transcendante et objective. C'est ce qu'a pressenti la psychologie empirique qui admet qu'un homme particulier se définit par ses désirs. Mais nous devons ici nous mettre en garde contre deux erreurs : tout d'abord le psychologue empirique, en définissant l'homme par ses désirs, reste victime de l'illusion substantialiste. Il voit le désir comme étant *dans* l'homme à titre de « contenu » de sa conscience et il croit que le sens du désir se trouve inhérent au désir lui-même. Ainsi évite-t-il tout ce qui pourrait évoquer l'idée d'une transcendance. Mais si je désire une maison, un verre d'eau, un corps de femme, comment ce corps, ce verre, cet immeuble pourraient-ils résider en mon désir et comment mon désir peut-il être autre chose que la conscience de ces objets comme désirables ? Gardons-nous donc de considérer les désirs comme de petites entités psychiques habitant la conscience : ils sont la conscience elle-même dans sa structure originelle pro-jective et transcendante, en tant qu'elle est par principe conscience *de* quelque chose.

L'autre erreur, qui entretient des liaisons profondes avec la première, consiste à considérer la recherche psychologique comme

terminée dès qu'on a atteint l'ensemble concret des désirs empiriques. Ainsi, un homme se définirait par le faisceau de tendances que l'observation empirique aura pu établir. Naturellement, le psychologue ne se bornera pas toujours à faire la *somme* de ces tendances : il se plaira à mettre au jour leurs parentés, leurs convenances et harmonies, il cherchera à présenter l'ensemble des désirs comme une organisation synthétique, dans laquelle chaque désir agit sur les autres et les influence. Un critique, par exemple, voulant tenter la « psychologie » de Flaubert, écrira qu'il « paraît avoir connu comme état normal, dans sa première jeunesse, une exaltation continuelle faite du double sentiment de son ambition grandiose et de sa force invincible... L'effervescence de son jeune sang se tourna *donc* en passion littéraire, ainsi qu'il arrive vers la dix-huitième année aux âmes précoces qui trouvent dans l'énergie du style ou les intensités d'une fiction de quoi tromper le besoin d'agir beaucoup ou de trop sentir, qui les tourmente [1] ».

Il y a, dans ce passage, un effort pour réduire la personnalité complexe d'un adolescent à quelques désirs premiers, comme le chimiste réduit les corps composés à n'être qu'une combinaison de corps simples. Ces données premières seront l'ambition grandiose, le besoin d'agir beaucoup et de trop sentir; ces éléments, lorsqu'ils entrent en combinaison, produisent une exaltation permanente. Celle-ci, se nourrissant — comme Bourget le fait remarquer en quelques mots que nous n'avons pas cités — de lectures nombreuses et bien choisies, va chercher à se tromper en s'exprimant dans des fictions qui l'assouviront symboliquement et la canaliseront. Et voilà, esquissée, la genèse d'un « tempérament » littéraire.

Mais tout d'abord une semblable *analyse* psychologique part du postulat qu'un fait individuel est produit par l'intersection de lois abstraites et universelles. Le fait à expliquer — qui est ici les dispositions littéraires du jeune Flaubert — se résout en une combinaison de désirs *typiques* et abstraits tels qu'on les rencontre chez « l'adolescent en général ». Ce qui est concret ici, c'est seulement leur combinaison; en eux-mêmes ils ne sont que des schèmes. L'abstrait est donc, par hypothèse, antérieur au concret et le concret n'est qu'une organisation de qualités abstraites; l'individuel n'est que l'intersection de schèmes universels. Mais — outre l'absurdité logique d'un pareil postulat — nous voyons clairement, dans l'exemple choisi, qu'il échoue à expliquer ce qui fait précisément l'individualité du pro-jet considéré. Que « le besoin de trop sentir » — schème universel — se trompe et se canalise en devenant besoin d'écrire, ce n'est pas *l'explication* de la « vocation » de Flaubert, c'est ce qu'il faudrait expliquer au contraire. Sans doute on pourra

1. Paul Bourget : *Essais de psychologie contemporaine : G. Flaubert.*

invoquer mille circonstances ténues et inconnues de nous qui ont façonné ce besoin de sentir en besoin d'agir. Mais d'abord c'est renoncer à expliquer et s'en remettre précisément à l'indécelable[1]. En outre, c'est rejeter l'individuel pur, qu'on a banni de la subjectivité de Flaubert, dans les circonstances extérieures de sa vie. Enfin, la correspondance de Flaubert prouve que, bien avant la « crise de l'adolescence », dès sa plus petite enfance, Flaubert était tourmenté du besoin d'écrire.

A chaque étage de la description précitée, nous rencontrons un hiatus. Pourquoi l'ambition et le sentiment de sa force produisent-ils chez Flaubert de l'*exaltation* plutôt qu'une attente tranquille ou qu'une impatience sombre? Pourquoi cette exaltation se spécifie-t-elle en besoin de trop agir et de trop sentir? Ou plutôt que vient faire ce besoin apparu soudain, par une génération spontanée, à la fin du paragraphe? Et pourquoi, au lieu de chercher à s'assouvir dans des actes de violence, dans des fugues, des aventures amoureuses ou dans la débauche, choisit-il précisément de se satisfaire symboliquement? Et pourquoi cette satisfaction symbolique, qui pourrait d'ailleurs ne pas ressortir à l'ordre artistique (il y a aussi le mysticisme, par exemple), se trouve-t-elle dans l'*écriture*, plutôt que dans la peinture ou la musique? « J'aurais pu, écrit quelque part Flaubert, être un grand acteur. » Pourquoi n'a-t-il pas tenté de l'être? En un mot, nous n'avons rien compris, nous avons vu une succession de hasards, des désirs sortant tout armés les uns des autres, sans qu'il soit possible d'en saisir la genèse. Les *passages*, les devenirs, les transformations nous ont été soigneusement voilés et l'on s'est borné à mettre de l'ordre dans cette succession en invoquant des séquences empiriquement constatées (besoin d'agir précédant chez l'adolescent le besoin d'écrire), mais, à la lettre, inintelligibles. Voilà pourtant ce qu'on nomme de la psychologie. Ouvrez une biographie au hasard, et c'est le genre de description que vous y trouverez, plus ou moins coupée par des récits d'événements extérieurs et des allusions aux grandes idoles explicatives de notre époque, hérédité, éducation, milieu, constitution physiologique. Il arrive cependant, dans les meilleurs ouvrages, que la liaison, établie entre l'antécédent et le conséquent ou entre deux désirs concomitants et en rapport d'action réciproque, ne soit pas seulement conçue sur le type des séquences régulières; parfois elle est « compréhensible », au sens où Jaspers l'entend dans son traité général de Psychopathologie. Mais cette compréhension demeure une saisie de liaisons *générales*. Par exemple on saisira le lien entre chasteté et mysticisme, entre faiblesse et hypocrisie. Mais nous

1. Comme l'adolescence de Flaubert, en effet, pour autant que nous pouvons la connaître, n'offre rien de particulier à cet égard, il faut supposer l'action de faits impondérables qui échappent par principe au critique.

ignorons toujours la relation concrète entre *cette* chasteté (*cette* abstinence par rapport à telle ou telle femme, *cette* lutte contre telle tentation précise) et le contenu individuel du mysticisme ; exactement d'ailleurs comme la psychiatrie se satisfait lorsqu'elle a mis en lumière les structures générales des délires et ne cherche pas à comprendre le contenu individuel et concret des psychoses (pourquoi cet homme se croit-il telle personnalité historique plutôt que n'importe quelle autre ; pourquoi son délire de compensation se satisfait-il avec telles idées de grandeur plutôt qu'avec telles autres, etc.).

Mais surtout ces explications « psychologiques » nous renvoient finalement à des données premières inexplicables. Ce sont les corps simples de la psychologie. On nous dit, par exemple, que Flaubert avait une « ambition grandiose », et toute la description précitée s'appuie sur cette ambition originelle. Soit. Mais cette ambition est un fait irréductible qui ne satisfait aucunement l'esprit. C'est que l'irréductibilité, ici, n'a d'autre raison qu'un refus de pousser plus loin l'analyse. Là où le psychologue s'arrête, le fait envisagé se donne comme premier. C'est ce qui explique cet état trouble de résignation et d'insatisfaction où nous laisse la lecture de ces essais psychologiques : « Voilà, se dit-on, Flaubert était ambitieux. Il était comme ça. » Il serait aussi vain de se demander pourquoi il était tel que de chercher à savoir pourquoi il était grand et blond : il faut bien s'arrêter quelque part, c'est la contingence même de toute existence réelle. Ce rocher est couvert de mousse, le rocher voisin ne l'est point. Gustave Flaubert avait de l'ambition littéraire et son frère Achille en était dépourvu. C'est ainsi. Ainsi désirons-nous connaître les propriétés du phosphore et tentons-nous de les réduire à la structure des molécules chimiques qui le composent. Mais pourquoi y a-t-il des molécules de ce type ? C'est ainsi, voilà tout. La psychologie de Flaubert consistera à ramener, si c'est possible, la complexité de ses conduites, de ses sentiments et de ses goûts à quelques *propriétés*, assez comparables à celles des corps chimiques, et au delà desquelles ce serait une niaiserie que de vouloir remonter. Et pourtant nous sentons obscurément que Flaubert n'avait pas « reçu » son ambition. Elle est signifiante, donc elle est libre. Ni l'hérédité, ni la condition bourgeoise, ni l'éducation ne peuvent en rendre compte ; bien moins encore les considérations physiologiques sur le « tempérament nerveux » qui ont été de mode pendant quelque temps : le nerf n'est pas *signifiant*, c'est une substance colloïdale qui doit se décrire en elle-même et qui ne se transcende pas pour se faire annoncer par d'autres réalités ce qu'elle est. Il ne saurait donc aucunement fonder une signification. En un sens l'ambition de Flaubert est un fait avec toute sa contingence — et il est vrai qu'il est impossible de remonter au delà du fait — mais en un autre, elle se *fait* et notre insatisfaction nous est un garant de ce que nous pourrions saisir par delà cette ambition

quelque chose de plus, quelque chose comme une décision radicale qui, sans cesser d'être contingente, serait le véritable irréductible psychique. Ce que nous exigeons — et qu'on ne tente jamais de nous donner — c'est donc un *véritable* irréductible, c'est-à-dire un irréductible dont l'irréductibilité serait *évidente* pour nous, ne serait pas présentée comme le postulat du psychologue et le résultat de son refus ou de son incapacité d'aller plus loin, mais dont la constatation s'accompagnerait chez nous d'un sentiment de satisfaction. Et cette exigence ne vient pas chez nous de cette poursuite incessante de la cause, de cette régression à l'infini qu'on a souvent décrite comme constitutive de la recherche rationnelle et qui, par conséquent, loin d'être spécifique de l'enquête psychologique, se retrouverait dans toutes les disciplines et dans tous les problèmes. Ce n'est pas la quête enfantine d'un « parce que » qui ne donnerait lieu à aucun « pourquoi ? » — mais c'est, au contraire, une exigence fondée sur une compréhension préontologique de la réalité-humaine et sur le refus connexe de considérer l'homme comme analysable et comme réductible à des données premières, à des désirs (ou « tendances ») déterminés, supportés par le sujet comme des propriétés par un objet. Si nous devions, en effet, le considérer comme tel, il faudrait choisir : *Flaubert*, l'homme, que nous pouvons aimer ou détester, blâmer ou louer, qui est pour nous l'*autre*, qui attaque directement notre être propre du seul fait qu'il a existé, serait originellement un substrat non qualifié de ces désirs, c'est-à-dire une sorte de glaise indéterminée qui aurait à les recevoir passivement — ou bien il se réduirait au simple faisceau de ces tendances irréductibles. Dans les deux cas, l'*homme* disparaît ; nous ne retrouvons plus « *celui* » *auquel* telle ou telle aventure est *arrivée* : ou bien, en cherchant la *personne*, nous rencontrons une substance métaphysique, inutile et contradictoire — ou bien l'être que nous cherchons s'évanouit en une poussière de phénomènes liés entre eux par des rapports externes. Or, ce que chacun de nous exige dans son effort même pour comprendre autrui, c'est d'abord qu'on n'ait jamais à recourir à cette idée de substance, inhumaine parce qu'elle est en deçà de l'humain. C'est ensuite que, pourtant, l'être considéré ne s'effrite pas en poussière et qu'on puisse découvrir en lui cette unité — dont la substance n'était qu'une caricature — et qui doit être unité de responsabilité, unité aimable ou haïssable, blâmable ou louable, bref *personnelle*. Cette unité qui est l'être de l'homme considéré est *libre unification*. Et l'unification ne saurait venir *après* une diversité qu'elle unifie. Mais *être*, pour Flaubert comme pour tout sujet de « biographie », c'est s'unifier dans le monde. L'unification irréductible que nous devons rencontrer, qui *est* Flaubert et que nous demandons aux biographes de nous révéler, c'est donc l'unification d'un *projet originel*, unification qui doit se révéler à nous comme un *absolu non substantiel*. Ainsi devons-nous

renoncer aux irréductibles de détail et, en prenant pour critère l'évidence même, ne pas nous arrêter dans notre recherche avant qu'il soit évident que nous ne pouvons ni ne devons pas aller plus loin. En particulier nous ne devons pas plus essayer de reconstituer une personne par ses inclinations qu'on ne doit tenter, selon Spinoza, de reconstituer la substance ou ses attributs par la sommation des modes. Tout désir présenté comme irréductible est d'une contingence absurde et entraîne dans l'absurdité la réalité-humaine prise dans son ensemble. Si, par exemple, je déclare d'un de mes amis qu'il « aime canoter », je propose délibérément d'arrêter là la recherche. Mais, d'autre part, je constitue ainsi un *fait* contingent que rien ne peut expliquer et qui, s'il a la gratuité de la décision libre, n'en a aucunement l'autonomie. Je ne puis, en effet, considérer cette inclination au canotage comme le projet fondamental de Pierre, elle a en soi quelque chose de secondaire et de dérivé. Pour un peu, ceux qui décrivent ainsi un caractère par touches successives donneraient à entendre que chacune de ces touches — chacun des désirs envisagés — est reliée aux autres par des rapports de pure contingence et de simple extériorité. Ceux qui, au contraire, tenteront d'expliquer cette affection entreront dans la voie de ce que Comte appelait le *matérialisme*, c'est-à-dire de l'explication du supérieur par l'inférieur. On dira, par exemple, que le sujet considéré est un sportif, qui aime les efforts violents et, en outre, un campagnard qui aime particulièrement les sports de plein air. Ainsi placera-t-on au-dessous du désir à expliquer des tendances plus générales et moins différenciées, qui sont à celui-ci tout uniment comme les genres zoologiques à l'espèce. Ainsi l'explication psychologique, lorsqu'elle ne décide pas tout à coup de s'arrêter, est tantôt la mise en relief de purs rapports de concomitance ou de succession constante et, tantôt, une simple classification. Expliquer l'inclination de Pierre pour le canotage, c'est en faire un membre de la famille des inclinations pour les sports en plein air et c'est rattacher cette famille à celle des tendances au sport en général. Nous pourrons d'ailleurs trouver des rubriques encore plus générales et plus pauvres si nous classons le goût du sport comme un des aspects de l'amour du risque qui sera donné lui-même comme une spécification de la tendance fondamentale au jeu. Il est évident que cette classification soi-disant explicative n'a pas plus de valeur ni d'intérêt que les classifications de l'ancienne botanique : elle revient à supposer comme celles-ci l'antériorité d'être de l'abstrait sur le concret — comme si la tendance au jeu existait d'abord en général pour se spécifier ensuite sous l'action des circonstances en amour du sport, celui-ci en inclination pour le canotage et cette dernière, enfin, en désir de canoter sur telle rivière particulière, dans telles conditions et en telle saison — et, comme elles, elle échoue à expliquer l'enrichissement concret que subit, à chaque étage, la

tendance abstraite qu'elle considère. Et comment croire cependant à un désir de canoter qui ne serait *que* désir de canoter ? Peut-on vraiment admettre qu'il va se réduire si simplement à ce qu'il est ? Les plus perspicaces parmi les moralistes ont montré comme un dépassement du désir par lui-même ; Pascal a cru découvrir par exemple dans la chasse, le jeu de paume, cent autres occupations, le besoin de divertissement — c'est-à-dire qu'il mettait au jour, dans une activité qui serait absurde si on la réduisait à elle-même, une signification qui la transcende — c'est-à-dire une indication qui renvoie à la réalité de l'homme en général et à sa condition. Pareillement Stendhal, malgré ses attaches avec les idéologues, Proust, malgré ses tendances intellectualistes et analytiques, n'ont-ils pas montré que l'amour, la jalousie ne sauraient se réduire au strict désir de posséder *une* femme, mais qu'ils visent à s'emparer, *à travers* la femme, du monde tout entier : c'est le sens de la cristallisation stendhalienne et c'est précisément à cause de cela que l'amour, tel que le décrit Stendhal, apparaît comme un mode de l'être-dans-le-monde, c'est-à-dire comme un rapport fondamental du pour-soi au monde et à soi-même (ipséité) à travers telle femme particulière : la femme ne représente qu'un corps conducteur qui est placé dans le circuit. Ces analyses peuvent être inexactes ou incomplètement vraies : elles ne nous en font pas moins soupçonner une autre méthode que la pure description analytique. Et semblablement, les remarques des romanciers catholiques qui, dans l'amour charnel, voient aussitôt son dépassement vers Dieu, dans Don Juan « l'éternel insatisfait », dans le péché « la place vide de Dieu ». Il ne s'agit pas ici de retrouver un abstrait derrière le concret : l'élan vers Dieu n'est pas *moins concret* que l'élan vers telle femme particulière. Il s'agit au contraire de retrouver, sous des aspects partiels et incomplets du sujet, la véritable concrétion qui ne peut être que la totalité de son élan vers l'être, son rapport originel à soi, au monde et à l'autre, dans l'unité de relations *internes* et d'un projet fondamental. Cet élan ne saurait être que purement individuel et unique ; loin de nous éloigner de la *personne*, comme le fait, par exemple, l'analyse de Bourget qui constitue l'individuel par sommation de maximes générales, il ne nous fera pas trouver sous le besoin d'écrire — et d'écrire de *tels* livres — le besoin d'activité en général : mais, au contraire, repoussant également la théorie de la glaise docile et celle du faisceau de tendances, nous découvrirons la personne dans le projet initial qui la constitue. C'est pour cette raison que se dévoilera avec évidence l'irréductibilité du résultat atteint : non parce qu'il est le plus pauvre et le plus abstrait, mais parce qu'il est le plus riche ; l'intuition ici sera saisie d'une plénitude individuelle.

La question se pose donc à peu près en ces termes : si nous admettons que la personne est une totalité, nous ne pouvons espérer la recomposer par une addition ou une organisation des diverses

tendances que nous avons empiriquement découvertes en elle. Mais, au contraire, en chaque inclination, en chaque tendance, elle s'exprime tout entière, quoique sous un angle différent, un peu comme la substance spinoziste s'exprime tout entière dans chacun de ses attributs. S'il en est ainsi, nous devons découvrir en chaque tendance, en chaque conduite du sujet, une signification qui la transcende. Telle jalousie *datée* et singulière dans laquelle le sujet s'historialise par rapport à une certaine femme *signifie*, pour qui sait la lire, le rapport global au monde par quoi le sujet se constitue comme un soi-même. Autrement dit, cette attitude *empirique* est par elle-même l'expression du « choix d'un caractère intelligible ». Et ce n'est pas mystère s'il en est ainsi — et il n'y a pas non plus un plan intelligible que nous puissions seulement penser, tandis que nous saisirions et conceptualiserions uniquement le plan d'existence empirique du sujet : si l'attitude empirique *signifie* le choix du caractère intelligible, c'est qu'elle *est elle-même* ce choix. Le caractère singulier, en effet, du choix intelligible, nous y reviendrons, c'est qu'il ne saurait exister que comme la signification transcendante de chaque choix concret et empirique : il n'est point effectué d'abord en quelque inconscient ou sur le plan nouménal pour s'exprimer *ensuite* dans telle attitude observable, il n'a même pas de prééminence *ontologique* sur le choix empirique, mais il est, par principe, ce qui doit toujours se dégager du choix empirique comme son *au-delà* et l'infinité de sa transcendance. Ainsi, si je rame sur la rivière, je ne suis rien d'autre — ni ici ni dans un autre monde — que ce pro-jet concret de canotage. Mais ce projet lui-même, en tant que totalité de mon être, exprime mon choix originel dans des circonstances particulières, il n'est rien d'autre que le choix de moi-même comme totalité en ces circonstances. C'est pourquoi une méthode spéciale doit viser à dégager cette signification fondamentale qu'il comporte et qui ne saurait être que le secret individuel de son être-dans-le-monde. C'est donc plutôt par une *comparaison* des diverses tendances empiriques d'un sujet que nous tenterons de découvrir et de dégager le projet fondamental qui leur est commun à toutes — et non par une simple sommation ou recomposition de ces tendances : en chacune la personne est tout entière.

Il y a naturellement une infinité de projets possibles comme il y a une infinité d'hommes possibles. Si toutefois nous devons reconnaître certains caractères communs entre eux et tenter de les classer en catégories plus larges, il convient d'abord d'instituer des enquêtes individuelles sur les cas que nous pouvons étudier plus aisément. Dans ces enquêtes nous serons conduits par ce principe : ne s'arrêter que devant l'irréductibilité évidente, c'est-à-dire ne jamais croire qu'on a atteint le projet initial tant que la fin projetée n'apparaît pas comme l'*être même* du sujet considéré. C'est pourquoi nous ne

saurions nous arrêter à des classifications en « projet authentique » et « projet inauthentique de soi-même » comme celle que veut établir Heidegger. Outre qu'une pareille classification est entachée d'un souci éthique, en dépit de son auteur et par sa terminologie même, elle est basée, en somme, sur l'attitude du sujet envers sa propre mort. Mais si la mort est angoissante et si, par suite, nous pouvons fuir l'angoisse ou nous y jeter résolument, c'est un truisme de dire que c'est parce que nous tenons à la vie. Par suite, l'angoisse devant la mort, la décision résolue ou la fuite dans l'inauthenticité ne sauraient être considérées comme des projets fondamentaux de notre être. Ils ne sauraient être compris, au contraire, que sur le fondement d'un projet premier de *vivre*, c'est-à-dire sur un choix originel de notre être. Il convient donc en chaque cas de dépasser les résultats de l'herméneutique heideggerienne vers un projet plus fondamental encore. Ce projet fondamental ne doit renvoyer, en effet, à aucun autre et doit être conçu par soi. Il ne saurait donc concerner ni la mort, ni la vie, ni aucun caractère particulier de la condition humaine : le projet originel d'un pour-soi *ne peut viser que son être* ; le projet d'être ou désir d'être ou tendance à être ne provient pas en effet d'une différenciation physiologique ou d'une contingence empirique ; il ne se distingue pas, en effet, de l'être du pour-soi. Le pour-soi, en effet, est un être dont l'être est en question dans son être sous forme de projet d'être. *Etre* pour-soi c'est se faire annoncer ce qu'on est par un possible sous le signe d'une valeur. Possible et valeur appartiennent à l'être du pour-soi. Car le pour-soi se décrit ontologiquement comme *manque d'être*, et le possible appartient au pour-soi comme *ce qui lui manque*, de même que la valeur hante le pour-soi comme la totalité d'être *manquée*. Ce que nous avons exprimé, dans notre deuxième partie, en termes de manque peut aussi bien s'exprimer en termes de *liberté*. Le pour-soi choisit parce qu'il est manque, la liberté ne fait qu'un avec le manque, elle est le mode d'être concret du manque d'être. Ontologiquement, il revient donc au même de dire que la valeur et le possible existent comme limites internes d'un manque d'être qui ne saurait exister qu'en tant que manque d'être — ou que la liberté en surgissant détermine son possible et par là même circonscrit *sa* valeur. Aussi ne peut-on remonter plus haut et rencontre-t-on l'irréductible évident lorsqu'on atteint le *projet d'être*, car on ne peut évidemment remonter plus haut que *l'être*, et entre projet d'être, possible, valeur et, d'autre part, l'*être*, il n'y a aucune différence. L'homme est fondamentalement *désir d'être* et l'existence de ce désir ne doit pas être établie par une induction empirique ; elle ressort d'une description *a priori* de l'être du pour-soi, puisque le désir est manque et que le pour-soi est l'être qui est à soi-même son propre manque d'être. Le projet originel qui s'exprime dans chacune de nos tendances empiriquement observables

est donc le *projet d'être*; ou, si l'on préfère, chaque tendance empirique est avec le projet originel d'être dans un rapport d'expression et d'assouvissement symbolique, comme les tendances conscientes, chez Freud, par rapport aux complexes et à la libido originelle. Ce n'est point d'ailleurs que le désir d'être soit *d'abord* pour se faire exprimer *ensuite* par les désirs *a posteriori*; mais il n'est rien en dehors de l'expression symbolique qu'il trouve dans les désirs concrets. Il n'y a pas d'abord *un* désir d'être, puis mille sentiments particuliers, mais le désir d'être n'existe et ne se manifeste que dans et par la jalousie, l'avarice, l'amour de l'art, la lâcheté, le courage, les mille expressions contingentes et empiriques qui font que la réalité-humaine ne nous apparaît jamais que *manifestée* par *un tel homme*, par une personne singulière.

Quant à l'être qui est l'objet de ce désir, nous savons *a priori* ce qu'il est. Le pour-soi est l'être qui est à soi-même son propre manque d'être. Et l'être dont manque le pour-soi, c'est l'en-soi. Le pour-soi surgit comme néantisation de l'en-soi et cette néantisation se définit comme pro-jet vers l'en-soi : entre l'en-soi néanti et l'en-soi projeté, le pour-soi est néant. Ainsi le but et la fin de la néantisation que je suis, c'est l'*en-soi*. Ainsi la réalité-humaine est désir d'être-en-soi. Mais l'en-soi qu'elle désire ne saurait être pur en-soi contingent et absurde, comparable en tout point à celui qu'elle rencontre et qu'elle néantit. La néantisation, nous l'avons vu, est en effet assimilable à une révolte de l'en-soi qui se néantit contre sa contingence. Dire que le pour-soi existe sa facticité, comme nous l'avons vu au chapitre concernant le corps, cela revient à dire que la néantisation est vain effort d'un être pour fonder son propre être et que c'est le recul fondateur qui provoque l'infime décalage par où le néant entre dans l'être. L'être qui fait l'objet du désir du pour-soi est donc un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement, c'est-à-dire qui serait à sa facticité comme le pour-soi est à ses motivations. En outre le pour-soi, étant négation de l'en-soi, ne saurait désirer le retour pur et simple à l'en-soi. Ici comme chez Hegel, la négation de la négation ne saurait nous ramener à notre point de départ. Mais tout au contraire ce pourquoi le pour-soi réclame l'en-soi, c'est précisément la totalité détotalisée « En-soi néantisé en pour-soi »; en d'autres termes le pour-soi projette d'*être en tant que pour-soi*, un être qui soit ce qu'il est; c'est en tant qu'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est que le pour-soi projette d'être ce qu'il est; c'est en tant que conscience qu'il veut avoir l'imperméabilité et la densité infinie de l'en-soi; c'est en tant que néantisation de l'en-soi et perpétuelle évasion de la contingence et de la facticité qu'il veut être son propre fondement. C'est pourquoi le possible est pro-jeté en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi; et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi,

c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu. Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité-humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu. Quels que puissent être ensuite les mythes et les rites de la religion considérée, Dieu est d'abord « sensible au cœur » de l'homme comme ce qui l'annonce et le définit dans son projet ultime et fondamental. Et si l'homme possède une compréhension préontologique de l'être de Dieu, ce ne sont ni les grands spectacles de la nature, ni la puissance de la société qui la lui ont conférée : mais Dieu, valeur et but suprême de la transcendance, représente la limite permanente à partir de laquelle l'homme se fait annoncer ce qu'il est. Etre homme, c'est tendre à être Dieu ; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu.

Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, si l'homme dans son surgissement même est porté vers Dieu comme vers sa limite, s'il ne peut choisir d'être que Dieu, que peut devenir la liberté ? Car la liberté n'est rien d'autre qu'un choix qui se crée ses propres possibilités, tandis qu'il semble ici que ce projet initial d'être Dieu qui « définit » l'homme s'apparente d'assez près à une « nature » humaine ou à une « essence ». Nous répondrons à cela, précisément, que si le *sens* du désir est en dernier recours le projet d'être Dieu, le désir n'est jamais *constitué* par ce sens, mais au contraire il représente toujours une *invention particulière* de ses fins. Ces fins, en effet, sont poursuivies à partir d'une situation empirique particulière ; et c'est même cette poursuite qui constitue les entours en *situation*. Le désir d'être se réalise toujours comme désir de manière d'être. Et ce désir de manière d'être s'exprime à son tour comme le sens des myriades de désirs concrets qui constituent la trame de notre vie consciente. Ainsi nous trouvons-nous devant des architectures symboliques très complexes et qui sont *au moins* à trois degrés. Dans le désir empirique, je puis discerner une symbolisation d'un désir fondamental et concret qui est *la personne* et qui représente la manière dont elle a décidé que l'être serait en question dans son être ; et ce désir fondamental, à son tour, exprime concrètement et dans le monde, dans la situation singulière qui investit la personne, une structure abstraite et signifiante qui est le désir d'être en général et qui doit être considéré comme la *réalité-humaine dans la personne*, ce qui fait sa communauté avec autrui, ce qui permet d'affirmer qu'il y a une vérité de l'homme et non pas seulement des individualités incomparables. La concrétion absolue et la complétude, l'existence comme totalité appartiennent donc au désir libre et fondamental ou *personne*. Le désir empirique n'en est qu'une symbolisation. Il y renvoie et en tire son sens tout en demeurant partiel et réductible, car il est le désir qui ne peut être

conçu par soi. D'autre part, le désir d'être, dans sa pureté abstraite, est la *vérité* du désir concret fondamental, mais n'existe pas à titre de réalité. Ainsi le projet fondamental ou personne ou libre réalisation de la vérité humaine est partout, dans tous les désirs (avec les restrictions exprimées au chapitre précédent et touchant par exemple les « indifférents ») ; il ne se saisit jamais qu'à travers les désirs — comme nous ne pouvons saisir l'espace qu'à travers les corps qui l'informent, encore que l'espace soit une réalité singulière et non un concept — ou, si l'on veut, il est comme l'*objet* de Husserl, qui ne se livre que par des « *Abschattungen* », et qui pourtant ne se laisse absorber par aucune *Abschattung.* Nous pouvons comprendre, d'après ces remarques, que la structure abstraite et ontologique « désir d'être » a beau représenter la structure fondamentale et *humaine* de la personne, elle ne saurait être une entrave à sa liberté. La liberté, en effet, nous l'avons démontré au chapitre précédent, est rigoureusement assimilable à la néantisation : le seul être qui peut être dit libre, c'est l'être qui néantit son être. Nous savons d'ailleurs que la néantisation est *manque d'être* et ne saurait être autrement. La liberté est précisément l'être qui se fait manque d'être. Mais comme le désir, nous l'avons établi, est identique au manque d'être, la liberté ne saurait surgir que comme être qui se fait désir d'être, c'est à-dire comme projet-pour-soi d'être *en-soi-pour-soi.* Nous avons atteint ici une structure abstraite qui ne saurait être aucunement considérée comme la nature ou l'essence de la liberté, car la liberté est existence et l'existence, en elle, précède l'essence ; la liberté est surgissement immédiatement concret et ne se distingue pas de son choix, c'est-à-dire de la *personne.* Mais la structure considérée peut être dite la *vérité* de la liberté, c'est-à-dire qu'elle est la signification humaine de la liberté.

La vérité humaine de la personne doit pouvoir être établie, comme nous l'avons tenté, par une phénoménologie ontologique — la nomenclature des désirs empiriques doit faire l'objet de recherches proprement psychologiques ; l'observation et l'induction, au besoin l'expérience pourront servir à dresser cette liste et à indiquer au philosophe les relations compréhensibles qui peuvent unir entre eux différents désirs, différents comportements, à mettre en lumière certaines liaisons concrètes entre des « situations » expérimentalement définies (et qui ne naissent, au fond, que des restrictions apportées, au nom de la positivité, à la situation fondamentale du sujet dans le monde) et le sujet d'expérience. Mais, à l'établissement et à la classification des désirs fondamentaux ou *personnes*, aucune de ces deux méthodes ne saurait convenir. Il ne saurait être question, en effet, de déterminer *a priori* et ontologiquement ce qui apparaît dans toute l'imprévisibilité d'un acte libre. Et c'est pourquoi nous nous bornerons ici à indiquer très sommairement les possibilités d'une telle

enquête et ses perspectives : que l'on puisse soumettre un homme quelconque à une semblable enquête, voilà qui appartient à la réalité-humaine en général ou, si l'on préfère, voilà ce qui peut être établi par une ontologie. Mais l'enquête elle-même et ses résultats sont, par principe, tout à fait en dehors des possibilités d'une ontologie.

D'autre part, la pure et simple description empirique ne peut nous donner que des nomenclatures et nous mettre en présence de pseudo-irréductibles (désir d'écrire, de nager, goût du risque, jalousie, etc.). Il ne convient pas seulement, en effet, de dresser la liste des conduites, des tendances et des inclinations, il faut encore les *déchiffrer*, c'est-à-dire il faut savoir les *interroger*. Cette enquête ne peut être menée que selon les règles d'une méthode spécifique. C'est cette méthode que nous appelons la psychanalyse existentielle.

Le *principe* de cette psychanalyse est que l'homme est une totalité et non une collection ; qu'en conséquence, il s'exprime tout entier dans la plus insignifiante et la plus superficielle de ses conduites — autrement dit, qu'il n'est pas un goût, un tic, un acte humain qui ne soit révélateur.

Le *but* de la psychanalyse est de *déchiffrer* les comportements empiriques de l'homme, c'est-à-dire de mettre en pleine lumière les révélations que chacun d'eux contient et de les fixer conceptuellement.

Son *point de départ* est *l'expérience* ; son *point d'appui* est la compréhension préontologique et fondamentale que l'homme a de la personne humaine. Bien que la plupart des gens, en effet, puissent négliger les indications contenues dans un geste, une parole, une mimique et se méprendre sur la révélation qu'ils apportent, chaque personne humaine n'en possède pas moins *a priori* le *sens* de la valeur révélatrice de ces manifestations, n'en est pas moins capable de les déchiffrer, si du moins elle est aidée et conduite par la main. Ici comme ailleurs, la vérité n'est pas rencontrée par hasard, elle n'appartient pas à un domaine où il faudrait la chercher sans en avoir jamais eu de prescience, comme on peut aller chercher les sources du Nil ou du Niger. Elle appartient *a priori* à la compréhension humaine et le travail essentiel est une herméneutique, c'est-à-dire un déchiffrage, une fixation et une conceptualisation.

Sa *méthode* est comparative : puisque, en effet, chaque conduite humaine symbolise à sa manière le choix fondamental qu'il faut mettre au jour, et puisque, en même temps, chacune d'elles masque ce choix sous ses caractères occasionnels et son opportunité historique, c'est par la comparaison de ces conduites que nous ferons jaillir la révélation unique qu'elles expriment toutes de manière différente. L'esquisse première de cette méthode nous est fournie par la psychanalyse de Freud et de ses disciples. C'est pourquoi il convient ici de marquer plus précisément en quoi la psychanalyse existentielle

s'inspirera de la psychanalyse proprement dite et en quoi elle en différera radicalement.

L'une comme l'autre considèrent toutes les manifestations objectivement décelables de la « vie psychique » comme entretenant des rapports de symbolisation à symbole avec des structures fondamentales et globales qui constituent proprement la *personne*. L'une comme l'autre considèrent qu'il n'y a pas de données premières — inclinations héritées, caractère, etc. La psychanalyse existentielle ne connaît rien *avant* le surgissement originel de la liberté humaine ; la psychanalyse empirique pose que l'affectivité première de l'individu est une cire vierge *avant* son histoire. La libido n'est rien en dehors de ses fixations concrètes, sinon une possibilité permanente de se fixer n'importe comment sur n'importe quoi. L'une comme l'autre considèrent l'être humain comme une historialisation perpétuelle et cherchent, plus qu'à découvrir des données statiques et constantes, à déceler le sens, l'orientation et les avatars de cette histoire. De ce fait, l'une comme l'autre considèrent l'homme dans le monde et ne conçoivent pas qu'on puisse interroger un homme sur ce qu'il est sans tenir compte avant tout de sa *situation*. Les enquêtes psychanalytiques visent à reconstituer la vie du sujet de la naissance à l'instant de la cure ; elles utilisent tous les documents objectifs qu'elles pourront trouver : lettres, témoignages, journaux intimes, renseignements « sociaux » de toute espèce. Et ce qu'elles visent à restituer est moins un pur événement psychique qu'un couple : l'événement crucial de l'enfance et la cristallisation psychique autour de cet événement. Ici encore il s'agit d'une *situation*. Chaque fait « historique », de ce point de vue, sera considéré à la fois comme *facteur* de l'évolution psychique et comme *symbole* de cette évolution. Car il n'est rien en lui-même, il n'agit que selon la façon dont il est pris et cette manière même de le prendre traduit symboliquement la disposition interne de l'individu.

Psychanalyse empirique et psychanalyse existentielle recherchent l'une et l'autre une attitude fondamentale en situation qui ne saurait s'exprimer par des définitions simples et logiques, parce qu'elle est antérieure à toute logique, et qui demande à être reconstruite selon des lois de synthèse spécifiques. La psychanalyse empirique cherche à déterminer le *complexe*, dont le nom même indique la polyvalence de toutes les significations qui s'y rapportent. La psychanalyse existentielle cherche à déterminer le *choix originel*. Ce choix originel s'opérant face au monde et étant choix de la position dans le monde est totalitaire comme le complexe ; il est antérieur à la logique comme le complexe ; c'est lui qui *choisit* l'attitude de la personne en face de la logique et des principes ; il n'est donc pas question de l'interroger conformément à la logique. Il ramasse en une synthèse prélogique la totalité de l'existant et, comme tel, il est le centre de références d'une infinité de significations polyvalentes.

L'une comme l'autre, nos deux psychanalyses n'estiment pas que le sujet soit en position privilégiée pour procéder à ces enquêtes sur lui-même. Elles se veulent, l'une et l'autre, une méthode strictement objective, traitant comme des documents les données de la réflexion aussi bien que les témoignages d'autrui. Sans doute le sujet *peut* effectuer sur lui-même une enquête psychanalytique. Mais il faudra qu'il renonce d'un coup à tout le bénéfice de sa position particulière et qu'il s'interroge exactement comme s'il était autrui. La psychanalyse empirique part, en effet, du postulat de l'existence d'un psychisme inconscient qui se dérobe par principe à l'intuition du sujet. La psychanalyse existentielle rejette le postulat de l'inconscient : le fait psychique est, pour elle, coextensif à la conscience. Mais si le projet fondamental est pleinement *vécu* par le sujet et, comme tel, totalement conscient, cela ne signifie nullement qu'il doive être du même coup *connu* par lui, tout au contraire ; nos lecteurs se souviendront peut-être du soin que nous avons mis dans notre Introduction à distinguer conscience et connaissance. Certes, nous l'avons vu aussi, la réflexion peut être considérée comme une quasi-connaissance. Mais ce qu'elle saisit à chaque instant, ce n'est pas le pur projet du pour-soi tel qu'il est symboliquement exprimé — et souvent de plusieurs façons à la fois — par le comportement concret qu'elle appréhende : c'est le comportement concret lui-même, c'est-à-dire le désir singulier et daté dans l'enchevêtrement touffu de sa caractéristique. Elle saisit à la fois symbole et symbolisation ; elle est, certes, entièrement constituée par une compréhension préontologique du projet fondamental ; mieux encore, en tant que la réflexion est *aussi* conscience non-thétique de soi comme réflexion, elle *est* ce même projet, aussi bien que la conscience non-réflexive. Mais il ne s'ensuit pas qu'elle dispose des instruments et des techniques nécessaires pour isoler le choix symbolisé, pour le fixer par des concepts et pour le mettre tout seul en pleine lumière. Elle est pénétrée d'une grande lumière sans pouvoir exprimer ce que cette lumière éclaire. Il ne s'agit point d'une énigme indevinée, comme le croient les freudiens : tout est là, lumineux, la réflexion jouit de tout, saisit tout. Mais ce « mystère en pleine lumière » vient plutôt de ce que cette jouissance est privée des moyens qui permettent ordinairement l'*analyse* et la *conceptualisation*. Elle saisit tout, tout à la fois, sans ombre, sans relief, sans rapport de grandeur, non point que ces ombres, ces valeurs, ces reliefs, existent quelque part et lui soient cachés, mais plutôt parce qu'il appartient à une autre attitude humaine de les établir et qu'ils ne sauraient exister que *par et pour* la connaissance. La réflexion, ne pouvant servir de base à la psychanalyse existentielle, lui fournira donc simplement des matériaux bruts sur lesquels le psychanalyste devra prendre l'attitude objective. Ainsi seulement pourra-t-il *connaître* ce qu'il *comprend déjà*. Il résulte de là que les

complexes extirpés des profondeurs inconscientes, comme les projets décelés par la psychanalyse existentielle, seront appréhendés *du point de vue d'autrui*. Par suite, l'*objet* ainsi mis au jour sera articulé selon les structures de la transcendance-transcendée, c'est-à-dire que son être sera l'être-pour-autrui ; même si d'ailleurs le psychanalyste et le sujet de la psychanalyse ne font qu'un. Ainsi le projet mis au jour par l'une et l'autre psychanalyse ne pourra être que la totalité de la personne, l'irréductible de la transcendance tels qu'ils sont dans *leur être-pour-l'autre*. Ce qui échappe pour toujours à ces méthodes d'investigation, c'est le projet tel qu'il est pour soi, le complexe dans son être propre. Ce projet-pour-soi ne peut être que *joui* ; il y a incompatibilité entre l'existence pour soi et l'existence objective. Mais l'objet des psychanalyses n'en a pas moins la *réalité d'un être* ; sa connaissance par le sujet peut, en outre, contribuer à *éclairer* la réflexion et celle-ci peut devenir alors une jouissance qui sera quasi-savoir.

Là s'arrêtent les ressemblances entre les deux psychanalyses. Elles diffèrent en effet dans la mesure où la psychanalyse empirique a décidé de son irréductible au lieu de le laisser s'annoncer lui-même dans une intuition évidente. La libido ou la volonté de puissance constituent, en effet, un résidu psychobiologique qui n'est pas clair par lui-même, et qui ne nous apparaît pas comme *devant être* le terme irréductible de la recherche. C'est finalement l'expérience qui établit que le fondement des complexes est cette libido ou cette volonté de puissance et les résultats de l'enquête empirique sont parfaitement contingents, ils ne convainquent pas : rien n'empêche de concevoir *a priori* une « réalité-humaine » qui ne s'exprimerait pas par la volonté de puissance, dont la libido ne constituerait pas le projet originel et indifférencié. Le choix, au contraire, auquel remontera la psychanalyse existentielle, précisément parce qu'il est choix, rend compte de sa contingence originelle, car la contingence du choix est l'envers de sa liberté. En outre, en tant qu'il se fonde sur le *manque d'être*, conçu comme caractère fondamental de l'être, il reçoit la légitimation *comme choix* et nous savons que nous n'avons pas à pousser plus loin. Chaque résultat sera donc à la fois pleinement contingent et légitimement irréductible. Il demeurera d'ailleurs toujours *singulier*, c'est-à-dire que nous n'atteindrons pas comme but ultime de la recherche et fondement de tous les comportements un terme abstrait et général, la libido par exemple, qui serait différenciée et concrétisée en complexes puis en conduites de détail sous l'action des faits extérieurs et de l'histoire du sujet, mais au contraire un choix qui reste unique et qui est, dès l'origine, la concrétion absolue ; les conduites de détail peuvent exprimer ou *particulariser* ce choix, mais elles ne sauraient le concrétiser plus qu'il ne l'est déjà. C'est que ce choix n'est rien autre que *l'être* de chaque réalité-humaine, et qu'il

revient au même de dire que telle conduite partielle *est* ou qu'elle exprime le choix originel de cette réalité-humaine, puisque, pour la réalité-humaine, il n'y a pas de différence entre exister et se choisir. De ce fait, nous comprenons que la psychanalyse existentielle n'a pas à remonter du « complexe » fondamental, qui est justement le choix d'être, jusqu'à une abstraction comme la libido qui l'expliquerait. Le complexe est choix ultime, il est choix d'être et *se fait tel.* Sa mise au jour le révélera chaque fois comme évidemment irréductible. Il s'ensuit nécessairement que la libido et la volonté de puissance n'apparaîtront à la psychanalyse existentielle ni comme des caractères généraux et communs à tous les hommes, ni comme des irréductibles. Tout au plus se pourra-t-il que l'on constate, après enquête, qu'elles expriment, à titre d'ensembles particuliers, chez certains sujets, un choix fondamental qui ne saurait se réduire à l'une ou à l'autre. Nous avons vu, en effet, que le désir et la sexualité en général expriment un effort originel du pour-soi pour récupérer son être aliéné par autrui. La volonté de puissance suppose aussi, originellement, l'être-pour-autrui, la compréhension de l'autre et le choix de faire son salut par l'autre. Le fondement de cette attitude doit être dans un choix premier qui fasse comprendre l'assimilation radicale de l'être-en-soi-pour-soi à l'être-pour-l'autre.

Le fait que le terme ultime de cette enquête existentielle doit être un *choix* différencie mieux encore la psychanalyse dont nous esquissons la méthode et les traits principaux : elle renonce par là même à supposer une action mécanique du milieu sur le sujet considéré. Le milieu ne saurait agir sur le sujet que dans la mesure exacte où il le comprend, c'est-à-dire où il le transforme en situation. Aucune description objective de ce milieu ne saurait donc nous servir. Dès l'origine, le milieu conçu comme situation renvoie au pour-soi choisissant, tout juste comme le pour-soi renvoie au milieu de par son être dans le monde. En renonçant à toutes les causations mécaniques, nous renonçons du même coup à toutes les interprétations *générales* du symbolisme envisagé. Comme notre but ne saurait être d'établir des lois empiriques de succession, nous ne saurions constituer une symbolique universelle. Mais le psychanalyste devra à chaque coup réinventer une symbolique en fonction du cas particulier qu'il envisage. Si l'être est une totalité, il n'est pas concevable en effet qu'il puisse exister des rapports élémentaires de symbolisation (fèces = or, pelote à épingles = sein, etc.), qui gardent une signification constante en chaque cas, c'est-à-dire qui demeurent inaltérés lorsqu'on passe d'un ensemble signifiant à un autre ensemble. En outre, le psychanalyste ne perdra jamais de vue que le choix est vivant et, par suite, peut toujours être *révoqué* par le sujet étudié. Nous avons montré, dans le chapitre précédent, l'importance de l'*instant* qui représente les brusques changements d'orientation et la prise d'une position neuve

en face d'un passé immuable. Dès ce moment, on doit toujours être prêt à considérer que les symboles changent de signification et à abandonner la symbolique utilisée jusqu'alors. Ainsi la psychanalyse existentielle se devra d'être entièrement souple et de se calquer sur les moindres changemements observables chez le sujet : il s'agit ici de comprendre l'*individuel* et souvent même l'instantané. La méthode qui a servi pour un sujet ne pourra, de ce fait même, être employée pour un autre sujet ou pour le même sujet à une époque ultérieure.

Et, précisément parce que le but de l'enquête doit être de découvrir un *choix*, non un *état*, cette enquête devra se rappeler en toute occasion que son objet n'est pas une donnée enfouie dans les ténèbres de l'inconscient, mais une détermination libre et consciente — qui n'est pas même un habitant de la conscience, mais qui ne fait qu'un avec cette conscience elle-même. La psychanalyse empirique, dans la mesure où sa méthode vaut mieux que ses principes, est souvent sur la voie d'une découverte existentielle, encore qu'elle s'arrête toujours en chemin. Lorsqu'elle approche ainsi du choix fondamental, les résistances du sujet s'effondrent tout à coup et il *reconnaît* soudain l'image de lui qu'on lui présente, comme s'il se voyait dans une glace. Ce témoignage involontaire du sujet est précieux pour le psychanalyste; il y voit le signe qu'il a touché son but; il peut passer des investigations proprement dites à la cure. Mais rien dans ses principes ni dans ses postulats initiaux ne lui permet de comprendre ni d'utiliser ce témoignage. D'ou lui en viendrait le droit? Si vraiment le complexe est inconscient, c'est-à-dire si le signe est séparé du signifié par un barrage, comment le sujet pourrait-il le *reconnaître*? Est-ce le complexus inconscient qui se reconnaît? Mais n'est-il pas privé de *compréhension*? Et s'il fallait lui concéder la faculté de comprendre les signes, ne faudrait-il pas du même coup en faire un inconscient conscient? Qu'est-ce que comprendre, en effet, sinon avoir conscience qu'on a compris? Dirons-nous, au contraire, que c'est le sujet en tant que conscient qui reconnaît l'image offerte? Mais comment la comparerait-il à sa véritable affection puisqu'elle est hors de portée et qu'il n'en a jamais eu connaissance? Tout au plus pourra-t-il juger que l'explication psychanalytique de son cas est une hypothèse *probable*, qui tire sa probabilité du nombre de conduites qu'elle explique. Il se trouve donc, par rapport à cette interprétation, dans la position d'un tiers, du psychanalyste lui-même, il n'a pas de position privilégiée. Et s'il *croit* à la probabilité de l'hypothèse psychanalytique, cette simple croyance qui demeure dans les limites de sa conscience peut-elle entraîner la rupture des barrages qui endiguent les tendances inconscientes? Le psychanalyste a sans doute l'image obscure d'une brusque coïncidence du conscient et de l'inconscient. Mais il s'est ôté les moyens de concevoir positivement cette coïncidence.

Pourtant l'illumination du sujet est un fait. Il y a bien là une intuition qui s'accompagne d'évidence. Le sujet, guidé par le psychanalyste, fait plus et mieux que de donner son assentiment à une hypothèse : il touche, il voit ce qu'il est. Cela n'est vraiment compréhensible que si le sujet n'a jamais cessé d'être conscient de ses tendances profondes, mieux, que si ces tendances ne se distinguent pas de sa conscience elle-même. En ce cas, comme nous l'avons vu plus haut, l'interprétation psychanalytique ne lui fait pas *prendre conscience* de ce qu'il est : elle lui en fait *prendre connaissance*. C'est donc à la psychanalyse existentielle qu'il revient de revendiquer comme décisoire l'intuition finale du sujet.

Cette comparaison nous permet de mieux comprendre ce que doit être une psychanalyse existentielle, si elle doit pouvoir exister. C'est une méthode destinée à mettre en lumière, sous une forme rigoureusement objective, le choix subjectif par lequel chaque personne se fait personne, c'est-à-dire se fait annoncer à elle-même ce qu'elle est. Ce qu'elle cherche étant un *choix d'être* en même temps qu'un *être*, elle doit réduire les comportements singuliers aux relations fondamentales, non de sexualité ou de volonté de puissance, mais *d'être* qui s'expriment dans ces comportements. Elle est donc guidée dès l'origine vers une compréhension de l'être et ne doit s'assigner d'autre but que de trouver l'être et la manière d'être de l'être en face de cet être. Avant d'atteindre ce but, il lui est interdit de s'arrêter. Elle utilisera la compréhension de l'être qui caractérise l'enquêteur en tant qu'il est lui-même réalité-humaine ; et comme elle cherche à dégager l'être de ses expressions symboliques, elle devra réinventer à chaque fois, sur les bases d'une étude comparative des conduites, une symbolique destinée à les déchiffrer. Le critère de la réussite sera pour elle le nombre de faits que son hypothèse permet d'expliquer et d'unifier, comme aussi l'intuition évidente de l'irréductibilité du terme atteint. A ce critère s'ajoutera, dans tous les cas où cela sera possible, le témoignage décisoire du sujet. Les résultats ainsi atteints — c'est-à-dire les fins dernières de l'individu — pourront alors faire l'objet d'une classification et c'est sur la comparaison de ces résultats que nous pourrons établir des considérations générales sur la réalité-humaine en tant que choix empirique de ses propres fins. Les conduites étudiées par cette psychanalyse ne seront pas seulement les rêves, les actes manqués, les obsessions et les névroses mais aussi et surtout les pensées de la veille, les actes réussis et adaptés, le style, etc. Cette psychanalyse n'a pas encore trouvé son Freud ; tout au plus peut-on en trouver le pressentiment dans certaines biographies particulièrement réussies. Nous espérons pouvoir tenter d'en donner ailleurs deux exemples, à propos de Flaubert et de Dostoïevsky. Mais il nous importe peu, ici, qu'elle existe : l'important pour nous c'est qu'elle soit possible.

II

FAIRE ET AVOIR : LA POSSESSION

Les renseignements que l'ontologie peut acquérir sur les conduites et sur le désir doivent servir de principes à la psychanalyse existentielle. Cela signifie, non qu'il existe avant toute spécification des désirs abstraits et communs à tous les hommes, mais que les désirs concrets ont des structures qui ressortissent à l'étude de l'ontologie parce que chaque désir, aussi bien le désir de manger ou de dormir que le désir de créer une œuvre d'art, exprime toute la réalité-humaine. Comme nous l'avons montré ailleurs [1], en effet, la connaissance de l'homme doit être totalitaire ; des connaissances empiriques et partielles sont, sur ce terrain, dépourvues de signification. Nous aurons donc achevé notre tâche si nous utilisons les connaissances que nous avons acquises jusqu'ici à jeter les bases de la psychanalyse existentielle. C'est là, en effet, que doit s'arrêter l'ontologie : ses dernières découvertes sont les premiers principes de la psychanalyse. A partir de là, il est nécessaire d'avoir une autre méthode puisque l'objet est différent. Qu'est-ce donc que l'ontologie nous apprend sur le désir, en tant que le désir est l'être de la réalité-humaine ?

Le désir est manque d'être, nous l'avons vu. En tant que tel, il est directement *porté sur* l'être dont il est manque. Cet être, nous l'avons vu, c'est l'en-soi-pour-soi, la conscience devenue substance, la substance devenue cause de soi, l'Homme-Dieu. Ainsi l'être de la réalité-humaine est originellement non une substance mais un rapport vécu : les termes de ce rapport sont l'en-soi originel, figé dans sa contingence et sa facticité et dont la caractéristique essentielle est qu'il *est*, qu'il *existe*, et, d'autre part, l'en-soi-pour-soi ou valeur, qui est comme l'idéal de l'en-soi contingent et qui se caractérise comme par delà toute contingence et toute existence. L'homme n'est ni l'un ni l'autre de ces êtres, car il *n'est* point : il est ce qu'il n'est pas et il n'est pas ce qu'il est, il est la néantisation de l'en-soi contingent en tant que le soi de cette néantisation est sa fuite en avant vers l'en-soi cause de soi. La réalité-humaine est pur effort pour devenir Dieu, sans qu'il y ait aucun substrat donné de cet effort, sans qu'il y ait *rien* qui s'efforce ainsi. Le désir exprime cet effort.

Toutefois, le désir n'est pas seulement défini par rapport à l'en-soi-cause-de-soi. Il est aussi relatif à un existant brut et concret que l'on nomme couramment l'objet du désir. Cet objet sera tantôt un

1. *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*, Hermann, Paris, 1939.

morceau de pain, tantôt une automobile, tantôt une femme, tantôt un objet non encore réalisé et pourtant défini : comme lorsque l'artiste désire créer une œuvre d'art. Ainsi le désir exprime par sa structure même le rapport de l'homme avec un ou plusieurs objets dans le monde, il est un des aspects de l'être-dans-le-monde. De ce point de vue, il semble d'abord que ce rapport ne soit pas d'un type unique. Ce n'est que par abréviation que nous parlons du « désir de quelque chose ». En fait mille exemples empiriques montrent que nous désirons *posséder* tel objet ou *faire* telle chose ou *être* quelqu'un. Si je désire ce tableau, cela signifie que je désire l'acheter, pour me l'approprier. Si je désire écrire un livre, me promener, cela signifie que je désire *faire* ce livre, *faire* cette promenade. Si je me pare, c'est que je désire *être* beau ; je me cultive pour *être* savant, etc. Ainsi, du premier coup, les trois grandes catégories de l'existence humaine concrète nous apparaissent dans leur relation originelle : *faire, avoir, être*.

Il est facile de voir, cependant, que le désir de faire n'est pas irréductible. On fait l'objet pour entretenir un certain rapport avec lui. Ce rapport neuf peut être immédiatement réductible à « l'*avoir* ». Par exemple, je taille une canne dans une branche d'arbre (je « fais » une canne avec une branche) pour *avoir* cette canne. Le « faire » se réduit à un moyen d'avoir. C'est le cas le plus fréquent. Mais il peut aussi se faire que mon activité n'apparaisse pas sur-le-champ comme réductible. Elle peut sembler gratuite comme dans le cas de la recherche scientifique, du sport, de la création esthétique. Pourtant, dans ces différents cas, le *faire* n'est pas non plus irréductible. Si je crée un tableau, un drame, une mélodie, c'est pour être à l'origine d'une existence concrète. Et cette existence ne m'intéresse que dans la mesure où le lien de création que j'établis entre elle et moi me donne sur elle un droit de propriété particulier. Il ne s'agit pas seulement que tel tableau, dont j'ai l'idée, existe ; il faut encore qu'il existe *par moi*. L'idéal serait évidemment, en un sens, que je le soutienne à l'être par une sorte de création continuée et que, de la sorte, il soit *mien* comme une émanation perpétuellement renouvelée. Mais, en un autre sens, il faut qu'il se distingue radicalement de moi-même, pour être *mien* et non pas *moi* ; le danger serait ici, comme dans la théorie cartésienne des substances, que son être se résorbe en mon être par défaut d'indépendance et d'objectivité ; et ainsi faut-il aussi qu'il existe *en soi*, c'est-à-dire qu'il renouvelle perpétuellement son existence *de lui même*. Dès lors mon œuvre m'apparaît comme une création continuée mais figée dans l'en-soi ; elle porte indéfiniment ma « marque », c'est-à-dire qu'elle est indéfiniment « ma » pensée. Toute œuvre d'art est une pensée, une « idée » ; ses caractères sont nettement spirituels dans la mesure où elle n'est rien qu'une signification. Mais, d'autre part, cette significa-

tion, cette pensée, qui, en un sens, est perpétuellement en acte, comme si je la formais perpétuellement, comme si un esprit la concevait sans relâche — un esprit qui serait *mon* esprit —, cette pensée se soutient seule à l'être, elle ne cesse point d'être en acte quand je ne la pense pas actuellement. Je suis donc avec elle dans le double rapport de la conscience qui la *conçoit* et de la conscience qui la *rencontre*. C'est précisément ce double rapport que j'exprime en disant qu'elle est *mienne*. Nous en verrons le sens, lorsque nous aurons précisé la signification de la catégorie « avoir ». Et c'est pour entretenir ce double rapport dans la synthèse d'appropriation que je *crée* mon œuvre. C'est, en effet, cette synthèse de moi et de non-moi (intimité, translucidité de la pensée ; opacité, indifférence de l'en-soi) que je vise et qui fera précisément de l'œuvre ma propriété. En ce sens, ce ne sont pas seulement les œuvres proprement artistiques que je m'approprierai de cette façon, mais cette canne que j'ai taillée dans une branche, elle va, elle aussi, m'appartenir doublement : en premier lieu, comme un objet d'usage qui est à ma disposition et que je possède comme je possède mes vêtements ou mes livres, en second lieu comme mon œuvre. Ainsi ceux qui préfèrent s'entourer d'objets usuels qu'ils ont fabriqués eux-mêmes raffinent sur l'appropriation. Ils réunissent sur un seul objet et dans un même syncrétisme l'appropriation par jouissance et l'appropriation par création. Nous retrouvons l'unité d'un même projet depuis le cas de la création artistique jusqu'à celui de la cigarette qui « est meilleure quand on la roule soi-même ». Nous retrouverons tout à l'heure ce projet à propos d'un type de propriété spéciale qui en est comme la dégradation et que l'on appelle le *luxe*, car, nous le verrons, le luxe ne désigne pas une qualité de l'objet possédé mais une qualité de la possession.

C'est encore s'approprier — nous l'avons montré dans le préambule de cette quatrième partie — que *connaître*. Et c'est pourquoi la recherche scientifique n'est rien d'autre qu'un effort d'appropriation. La vérité découverte, comme l'œuvre d'art, est *ma* connaissance ; c'est le noème d'une pensée qui ne se découvre que lorsque je forme la pensée et qui, de ce fait, apparaît d'une certaine manière comme maintenu par moi à l'existence. C'est par moi qu'une face du monde se révèle, c'est à moi qu'elle se révèle. En ce sens, je suis créateur et possesseur. Non que je considère comme pure représentation l'aspect de l'être que je découvre, mais, tout au contraire, parce que cet aspect qui ne se découvre que par moi *est* profondément et réellement. Je puis dire que je le *manifeste*, au sens où Gide nous dit que « nous devons toujours manifester ». Mais je retrouve une indépendance analogue à celle de l'œuvre d'art dans le caractère de *vérité* de ma pensée, c'est-à-dire dans son objectivité. Cette pensée que je forme et qui tire de moi son existence, elle poursuit en même temps

par elle seule son existence dans la mesure où elle est *pensée de tous*. Elle est doublement *moi* puisqu'elle est le monde se découvrant à moi et moi chez les autres, moi formant ma pensée avec l'esprit de l'autre et doublement refermée contre moi puisqu'elle est l'être que je ne suis pas (en tant qu'il se révèle à moi) et puisqu'elle est pensée de tous, dès son apparition, pensée vouée à l'anonymat. Cette synthèse de moi et de non-moi peut s'exprimer ici encore par le terme de *mien*. Mais, en outre, dans l'idée même de découverte, de révélation, une idée de jouissance appropriative est incluse. La vue est jouissance, voir c'est *déflorer*. Si l'on examine les comparaisons ordinairement utilisées pour exprimer le rapport du connaissant au connu, on voit que beaucoup d'entre elles se présentent comme un certain *viol par la vue*. L'objet non connu est donné comme immaculé, comme vierge, comparable à une *blancheur*. Il n'a pas encore « livré » son secret, l'homme ne le lui a pas encore « *arraché* ». Toutes les images insistent sur l'ignorance où est l'objet des recherches et des instruments qui le visent : il est inconscient d'être connu, il vaque à ses affaires sans s'apercevoir du regard qui l'épie comme une femme qu'un passant surprend à son bain. Des images plus sourdes et plus précises, comme celle des « profondeurs inviolées » de la nature, évoquent plus nettement le coït. On arrache les voiles de la nature, on la dévoile (cf. *Le Voile de Saïs*, de Schiller) ; toute recherche comprend toujours l'idée d'une nudité qu'on met à l'air en écartant les obstacles qui la couvrent, comme Actéon écarte les branches pour mieux voir Diane au bain. Et d'ailleurs la connaissance est une chasse. Bacon la nomme chasse de Pan. Le savant est le chasseur qui surprend une nudité blanche et qui la viole de son regard. Aussi l'ensemble de ces images nous révèle-t-il quelque chose que nous nommerons le *complexe d'Actéon*. En prenant d'ailleurs cette idée de chasse pour fil conducteur, nous découvrons un autre symbole d'appropriation, peut-être plus primitif encore : car on chasse pour manger. La curiosité chez l'animal est toujours sexuelle ou alimentaire. Connaître c'est manger des yeux [1]. Nous pouvons noter ici, en effet, en ce qui concerne la connaissance par les sens, un processus inverse de celui qui se révélait à propos de l'œuvre d'art. Pour celle-ci, nous marquions en effet son rapport d'émanation figée à l'esprit. L'esprit la produit continuellement et cependant elle se tient toute seule et comme dans l'indifférence par rapport à cette production. Cette relation existe telle quelle dans l'acte de connaissance. Mais elle n'exclut pas son inverse : dans le connaître, la conscience attire à soi son objet et se l'incorpore ; la connaissance est assimilation ; les ouvrages de l'épistémologie française grouillent de métaphores alimentaires (absorption, digestion

1. Pour l'enfant, connaître c'est manger effectivement. Il veut *goûter* ce qu'il voit.

assimilation). Ainsi y a-t-il un mouvement de dissolution qui va de l'objet au sujet connaissant. Le connu se transforme en *moi*, devient ma pensée et par là même accepte de recevoir son existence de moi seul. Mais ce mouvement de dissolution se fige du fait que le connu demeure à la même place, indéfiniment absorbé, mangé et indéfiniment intact, tout entier digéré et cependant tout entier dehors, indigeste comme un caillou. On remarquera l'importance dans les imaginations naïves du symbole du « digéré indigeste », le caillou dans l'estomac de l'autruche, Jonas dans l'estomac de la baleine. Il marque un rêve d'assimilation non destructrice. Le malheur est que — comme le notait Hegel — le désir détruit son objet. (En ce sens, disait-il, le désir est désir de manger.) En réaction contre cette nécessité dialectique, le pour-soi rêve d'un objet qui serait entièrement assimilé par moi, qui serait *moi*, sans se dissoudre en moi, en gardant sa structure d'*en-soi* car, justement, ce que je désire, c'est *cet* objet et, si je le mange, je ne l'ai plus, je ne rencontre plus que moi. Cette synthèse impossible de l'assimilation et de l'intégrité conservée de l'assimilé se rejoint, dans ses racines les plus profondes, avec les tendances fondamentales de la sexualité. La « possession » charnelle en effet nous offre l'image irritante et séduisante d'un corps perpétuellement possédé et perpétuellement neuf, sur lequel la possession ne laisse aucune trace. C'est ce que symbolise profondément la qualité de « lisse », de « poli ». Ce qui est lisse peut se prendre, se tâter, et n'en demeure pas moins impénétrable, n'en fuit pas moins sous la caresse appropriative, comme l'eau. C'est pourquoi l'on insiste tant, dans les descriptions érotiques, sur la blancheur lisse du corps de la femme. Lisse : qui se reforme sous la caresse, comme l'eau se reforme sur le passage de la pierre qui l'a trouée. Et, en même temps, nous l'avons vu, le rêve de l'amant est bien de s'identifier avec l'objet aimé tout en lui gardant son individualité : que l'autre soit moi, sans cesser d'être autre. C'est précisément là ce que nous rencontrons dans la quête scientifique : l'objet connu, comme le caillou dans l'estomac de l'autruche, est tout entier en moi, assimilé, transformé en moi-même, et il est tout entier *moi* ; mais en même temps il est impénétrable, intransformable, entièrement lisse, dans une nudité indifférente de corps aimé et vainement caressé. Il reste dehors, connaître c'est manger au dehors sans consommer. On voit les courants sexuels et alimentaires qui se fondent et s'interpénètrent, pour constituer le complexe d'Actéon et le complexe de Jonas, on voit les racines digestives et sensuelles qui se réunissent pour donner naissance au désir de connaître. La connaissance est à la fois *pénétration* et caresse *de surface*, digestion et contemplation à distance d'un objet indéformable, production d'une pensée par création continuée et constatation de la totale indépendance objective de cette pensée. L'objet connu, c'est *ma pensée comme chose*. Et c'est

précisément ce que je désire profondément lorsque je me mets en quête : saisir ma pensée comme chose et la chose comme ma pensée. Le rapport syncrétique qui fond ensemble des tendances si diverses ne saurait être qu'un rapport d'*appropriation*. C'est pourquoi le désir de connaître est, si désintéressé qu'il puisse paraître, un rapport d'appropriation. Le *connaître* est une des formes que peut prendre l'*avoir*.

Reste un type d'activité qu'on présente volontiers comme entièrement gratuit : l'activité de *jeu* et les « tendances » qui s'y rapportent. Peut-on déceler dans le sport une tendance appropriative ? Certes il faut remarquer d'abord que le jeu, en s'opposant à l'esprit de sérieux, semble l'attitude la moins possessive, il enlève au réel sa réalité. Il y a sérieux quand on part du monde et qu'on attribue plus de réalité au monde qu'à soi-même, à tout le moins quand on se confère une réalité dans la mesure où on appartient au monde. Ce n'est pas par hasard que le matérialisme est sérieux, ce n'est pas par hasard non plus qu'il se retrouve toujours et partout comme la doctrine d'élection du révolutionnaire. C'est que les révolutionnaires sont sérieux. Ils se connaissent d'abord à partir du monde qui les écrase et ils veulent changer ce monde qui les écrase. En cela ils se retrouvent d'accord avec leurs vieux adversaires les possédants, qui se connaissent eux aussi et s'apprécient à partir de leur position dans le monde. Ainsi toute pensée sérieuse est épaissie par le monde, elle coagule ; elle est une démission de la réalité-humaine en faveur du monde. L'homme sérieux est « du monde » et n'a plus aucun recours en soi ; il n'envisage même plus la possibilité de *sortir* du monde, car il s'est donné à lui-même le type d'existence du rocher, la consistance, l'inertie, l'opacité de l'être-au-milieu-du-monde. Il va de soi que l'homme sérieux enfouit au fond de lui-même la conscience de sa liberté, il est de *mauvaise foi* et sa mauvaise foi vise à le présenter à ses propres yeux comme une conséquence : tout est conséquence, pour lui, et jamais il n'y a de principe ; c'est pourquoi il est si attentif aux conséquences de ses actes. Marx a posé le dogme premier du sérieux lorsqu'il a affirmé la priorité de l'objet sur le sujet et l'homme est sérieux quand il se prend pour un objet.

Le jeu, en effet, comme l'ironie kierkegaardienne, délivre la subjectivité. Qu'est-ce qu'un jeu, en effet, sinon une activité dont l'homme est l'origine première, dont l'homme pose lui-même les principes et qui ne peut avoir de conséquences que selon les principes posés ? Dès qu'un homme se saisit comme libre et veut user de sa liberté, quelle que puisse être d'ailleurs son angoisse, son activité est de jeu : il en est, en effet, le premier principe, il échappe à la nature naturée, il pose lui-même la valeur et les règles de ses actes et ne consent à payer que selon les règles qu'il a lui-même posées et définies. D'où, en un sens, le « peu de réalité » du monde. Il semble donc que l'homme qui joue, appliqué à se découvrir comme libre dans

son action elle-même, ne saurait aucunement se soucier de *posséder* un être du monde. Son but, qu'il le vise à travers les sports ou le mime ou les jeux proprement dits, est de s'atteindre lui-même comme un certain être, précisément l'être qui est en question dans son être. Toutefois ces remarques n'ont pas pour effet de nous montrer que le désir de *faire* est, dans le jeu, irréductible. Elles nous apprennent, au contraire, que le désir de faire s'y réduit à un certain désir d'être. L'acte n'est pas à lui-même son propre but ; ce n'est pas non plus sa fin explicite qui représente son but et son sens profond ; mais l'acte a pour fonction de manifester et de présentifier *à elle même* la liberté absolue qui est l'être même de la personne. Ce type particulier de projet qui a la liberté pour fondement et pour but mériterait une étude spéciale. Il se différencie radicalement, en effet, de tous les autres en ce qu'il vise un type d'être radicalement différent. Il faudrait expliquer tout au long en effet ses rapports avec le projet d'être-Dieu qui nous a paru la structure profonde de la réalité-humaine. Mais cette étude ne peut être faite ici : elle ressortit en effet à une *éthique* et elle suppose qu'on ait préalablement défini la nature et le rôle de la réflexion purifiante (nos descriptions n'ont visé jusqu'ici que la réflexion « complice ») ; elle suppose en outre une prise de position qui ne peut être que *morale* en face des valeurs qui hantent le pour-soi. Il n'en demeure pas moins que le désir de jeu est fondamentalement désir d'être. Ainsi les trois catégories « être », « faire », « avoir » se réduisent, ici comme partout, à deux : le « faire » est purement transitif. Un désir ne peut être, en son fond, que désir *d'être* ou désir *d'avoir*. D'autre part il est rare que le jeu soit pur de toute tendance appropriative. Je laisse de côté le désir de réaliser une performance, de battre un record, qui peut agir comme stimulant du sportif ; je ne parle même pas de celui « d'avoir » un beau corps, des muscles harmonieux qui ressortit au désir de s'approprier objectivement son propre être-pour-autrui. Ces désirs n'interviennent pas toujours et d'ailleurs ne sont pas fondamentaux. Mais dans l'acte sportif même il y a une composante appropriative. Le sport est en effet libre transformation d'un milieu du monde en élément de soutien de l'action. De ce fait, comme l'art, il est créateur. Soit un champ de neige, un alpage. Le voir, c'est déjà le posséder. En lui-même, il est déjà saisi par la vue comme symbole de l'être[1]. Il représente l'extériorité pure, la spatialité radicale ; son indifférenciation, sa monotonie et sa blancheur manifestent l'absolue nudité de la substance ; il est l'en-soi qui n'est qu'en-soi, l'être du phénomène qui se manifeste tout à coup en dehors de tout phénomène. En même temps son immobilité *solide* exprime la permanence et la résistance objective de l'en-soi, son opacité et son impénétrabilité. Cette

1. Voir au § 3.

première jouissance intuitive ne saurait pourtant me suffire. Cet en-soi pur, semblable au *plenum* absolu et intelligible de l'étendue cartésienne, me fascine comme la pure apparition du non-moi ; ce que je veux alors, c'est précisément que cet en-soi soit par rapport à moi dans un rapport d'émanation tout en demeurant en soi. C'est déjà le sens des bonshommes de neige, des boules de neige que font les gamins : le but est de « faire quelque chose avec cette neige », c'est-à-dire de lui imposer une forme qui adhère si profondément à la matière que celle-ci paraisse exister en vue de celle-là. Mais si je m'approche, si je veux établir un contact appropriatif avec le champ de neige, tout change : son échelle d'être se modifie, il existe pouce par pouce au lieu d'exister par grands espaces ; et des taches, des brindilles, des crevasses viennent individualiser chaque centimètre carré. En même temps sa solidité fond en eau : j'enfonce dans la neige jusqu'aux genoux ; si je prends de la neige dans mes mains, elle se liquéfie entre mes doigts, elle coule, il n'en reste plus rien : l'en-soi se transforme en néant. Mon rêve de m'approprier la neige s'évanouit en même temps. D'ailleurs je ne *sais que faire* de cette neige que je suis venu voir de près : je ne puis m'emparer du champ, je ne puis même le reconstituer comme cette totalité substantielle qui s'offrait à mes regards et qui s'est brusquement et doublement effondrée. Le sens du *ski* n'est pas seulement de me permettre des déplacements rapides et d'acquérir une habileté technique, ni non plus de *jouer* en augmentant à mon gré ma vitesse ou les difficultés de la course ; c'est aussi de me permettre de *posséder* ce champ de neige. A présent, *j'en fais quelque chose*. Cela signifie que, par mon activité même de skieur, j'en modifie la matière et le sens. Du fait qu'il m'apparaît à présent, dans ma course même, comme pente à descendre, il retrouve une continuité et une unité qu'il avait perdues. Il est à présent tissu conjonctif. Il est compris entre deux termes, il unit le point de départ au point d'arrivée ; et, comme, dans la descente, je ne le considère pas en lui-même, pouce par pouce, mais que je fixe toujours un point à atteindre, par delà la position que j'occupe, il ne s'effondre pas en une infinité de détails individuels, il est *parcouru vers* le point que je m'assigne. Ce parcours n'est pas seulement une activité de déplacement, c'est aussi et surtout une activité synthétique d'organisation et de liaison : j'étends devant moi le champ de ski de la même façon que le géomètre, selon Kant, ne peut appréhender une ligne droite qu'en la tirant. Par ailleurs cette organisation est marginale et non focale : ce n'est pas pour lui-même et en lui-même que le champ de neige est unifié ; le but posé et clairement saisi, l'objet de mon attention, c'est le terme d'arrivée. L'espace neigeux se masse par en dessous, implicitement ; sa cohésion est celle de l'espace blanc compris à l'intérieur d'une circonférence, par exemple, lorsque je regarde la ligne noire du cercle sans prendre garde explicitement à sa surface.

Et, précisément parce que je le maintiens marginal, implicite et sous-entendu, il s'adapte à moi, je l'ai bien en main, je le dépasse vers sa fin, comme le tapissier dépasse le marteau dont il se sert vers sa fin qui est de clouer une tenture au mur. Aucune appropriation ne peut être plus complète que cette appropriation instrumentale ; l'activité synthétique d'appropriation est ici une activité technique d'utilisation. La neige surgit comme la matière de mon acte, à la manière dont le surgissement du marteau est pur remplissement du marteler. En même temps, j'ai choisi un certain point de vue pour appréhender cette pente neigeuse : ce point de vue est une *vitesse* déterminée, qui émane de moi, que je peux augmenter ou diminuer à mon gré, et qui constitue le champ parcouru en un objet défini, entièrement distinct de ce qu'il serait à une autre vitesse. La vitesse organise les ensembles à son gré ; tel objet fait ou non partie d'un groupe particulier, selon que j'ai pris ou non telle ou telle vitesse (qu'on songe, par exemple, à la Provence vue « à pied », « en auto », « en chemin de fer », « à bicyclette » ; elle offre autant de visages différents selon que Béziers est à une heure, à une matinée, à deux jours de Narbonne, c'est-à-dire selon que Narbonne s'isole et se pose pour soi avec ses environs ou qu'elle constitue un groupe cohérent avec Béziers et Sète, par exemple. Dans ce dernier cas, le *rapport à la mer* de Narbonne est directement accessible à l'intuition ; dans l'autre, il est *nié*, il ne peut faire l'objet que d'un pur concept). Je suis donc celui qui *informe* le champ de neige par la libre vitesse que je me donne. Mais, du même coup, j'agis sur ma *matière*. La vitesse ne se borne pas à imposer une forme à une matière donnée par ailleurs ; elle *crée* une matière. La neige, qui s'enfonçait sous mon poids lorsque je marchais, qui fondait en eau quand je tentais de la prendre, se solidifie tout à coup sous l'action de ma vitesse ; elle me porte. Ce n'est pas que j'aie perdu de vue sa légèreté, sa non-substantialité, sa perpétuelle évanescence. Bien au contraire : c'est précisément cette légèreté, cette évanescence, cette secrète liquidité qui me portent, c'est-à-dire qui se condensent et se fondent pour me porter. C'est que j'ai avec la neige un rapport d'appropriation spécial : le *glissement*. Ce rapport sera étudié plus loin avec détail. Dès à présent, nous pouvons en saisir le sens. En glissant, je demeure, dit-on, superficiel. Cela n'est pas exact ; certes, j'effleure seulement la surface, et cet effleurement, en lui-même, vaut toute une étude. Mais je n'en réalise pas moins une synthèse en profondeur ; je sens la couche de neige s'organiser jusqu'au plus profond d'elle-même pour me supporter ; le glissement est action *à distance*, il assure ma maîtrise sur la matière sans que j'aie besoin de m'enfoncer dans cette matière et de m'engluer en elle pour la dompter. Glisser, c'est le contraire de s'enraciner. La racine est déjà à moitié assimilée à la terre qui la nourrit, elle est une concrétion vivante de la terre ; elle ne peut utiliser la terre qu'en se faisant terre,

c'est-à-dire, en un sens, en se soumettant à la matière qu'elle veut utiliser. Le glissement, au contraire, réalise une unité matérielle en profondeur sans pénétrer plus loin que la surface : il est comme un maître redouté qui n'a pas besoin d'insister ni d'élever le ton pour être obéi. Admirable image de la puissance. De là le fameux conseil : « Glissez, mortels, n'appuyez pas », qui ne signifie pas : « Demeurez superficiels, n'approfondissez pas », mais, au contraire : « Réalisez des synthèses en profondeur, mais sans vous compromettre. » Et précisément le glissement est appropriation car la synthèse de soutènement réalisée par la vitesse n'est valable que pour le glisseur et dans le temps même qu'il glisse. La solidité de la neige n'est valable que pour moi, n'est sensible qu'à moi ; c'est un secret qu'elle livre à moi seul et qui déjà n'est plus vrai, *derrière moi.* Ce glissement réalise donc une relation strictement individuelle avec la matière, une relation historique ; elle se rassemble et se solidifie pour me porter et retombe, pâmée, en son éparpillement, derrière moi. Ainsi ai-je réalisé *pour moi* l'unique par mon passage. L'idéal du glissement sera donc un glissement qui ne laisse pas de trace : c'est le glissement sur l'eau (barque, canot automobile, surtout ski nautique qui, quoique tard venu, représente comme la limite vers laquelle tendaient, de ce point de vue, les sports nautiques). Le glissement sur la neige est déjà moins parfait ; il y a une trace derrière moi, je me suis compromis, si légèrement que ce soit. Le glissement sur la glace, qui raye la glace et trouve une matière déjà tout organisée, est de qualité très inférieure, et s'il se sauve malgré tout, c'est pour d'autres raisons. De là, la déception légère qui nous prend toujours lorsque nous regardons derrière nous les empreintes que nos skis ont laissées sur la neige : comme ce serait mieux si elle se reformait sur notre passage ! Lorsque, d'ailleurs, nous nous laissons glisser sur la pente, nous sommes habités par l'illusion de ne pas marquer, nous demandons à la neige de se comporter comme cette eau qu'elle est secrètement. Ainsi le glissement apparaît comme assimilable à une création continuée : la vitesse, comparable à la conscience et symbolisant ici la conscience [1], fait naître, tant qu'elle dure, en la matière, une qualité profonde qui ne demeure qu'autant que la vitesse existe, une sorte de rassemblement qui vainc son extériorité d'indifférence et qui se défait comme une gerbe derrière le mobile glissant. Unification informatrice et condensation synthétique du champ de neige qui se ramasse en une organisation instrumentale, qui est *utilisé*, comme le marteau ou l'enclume, et qui s'adapte docilement à l'action, qui la sous-entend et la remplit, action continuée et créatrice sur la *matière* même de la neige, solidification de la *masse neigeuse* par le glissement, assimila-

1. Nous avons vu dans la troisième partie le rapport du mouvement au pour-soi.

tion de la neige à l'eau qui porte, docile et sans mémoire, au corps nu de la femme, que la caresse laisse intact et trouble jusqu'en son tréfonds ; telle est l'action du skieur sur le réel. Mais en même temps la neige demeure impénétrable et hors d'atteinte ; en un sens, l'action du skieur ne fait que développer ses *puissances*. Il lui *fait rendre* ce qu'elle peut rendre ; la matière homogène et solide ne lui livre solidité et homogénéité que par l'acte sportif, mais cette solidité et cette homogénéité demeurent des propriétés écloses en la matière. Cette synthèse du moi et du non-moi que réalise ici l'action sportive s'exprime, comme dans le cas de la connaissance spéculative et de l'œuvre d'art, par l'affirmation du droit du skieur sur la neige. C'est *mon* champ de neige : je l'ai cent fois parcouru, cent fois j'ai fait naître en lui par ma vitesse cette force de condensation et de soutien, il est *à moi*.

A cet aspect de l'appropriation sportive, il faudrait ajouter cet autre : la difficulté vaincue. Il est plus généralement compris et nous y insisterons à peine. Avant de la descendre, cette pente neigeuse, il a fallu que je la gravisse. Et cette ascension m'a offert une autre face de la neige : la résistance. J'ai senti cette résistance avec ma fatigue et j'ai pu mesurer à chaque instant les progrès de ma victoire. Ici la neige est assimilée à l'*autre* et les expressions courantes « dompter », « vaincre », « dominer », etc., marquent assez qu'il s'agit d'établir, entre moi et la neige, le rapport du maître à l'esclave. Nous retrouverons cet aspect de l'appropriation dans l'*ascension*, dans la *nage*, dans la course d'obstacles, etc. Le pic sur lequel on a planté un drapeau est un pic qu'on s'est *approprié*. Ainsi, un aspect capital de l'activité sportive — et en particulier des sports de plein air — c'est la conquête de ces masses énormes d'eau, de terre et d'air qui semblent *a priori* indomptables et inutilisables ; et, en chaque cas, il s'agit de posséder non pas l'élément pour lui-même, mais le type d'existence en-soi qui s'exprime par le moyen de cet élément : c'est l'homogénéité de la substance qu'on veut posséder sous les espèces de la neige ; c'est l'impénétrabilité de l'en-soi et sa permanence intemporelle qu'on veut s'approprier sous les espèces de la terre ou du roc, etc. L'art, la science, le jeu sont des activités d'appropriation, soit totalement, soit partiellement et, ce qu'elles veulent s'approprier, par delà l'objet concret de leur quête, c'est l'être lui-même, l'être absolu de l'en soi.

Ainsi, l'ontologie nous apprend que le désir est originellement désir *d'être* et qu'il se caractérise comme libre manque d'être. Mais elle nous apprend aussi que le désir est rapport avec un existant concret au milieu du monde et que cet existant est conçu sur le type de l'en-soi ; elle nous apprend que la relation du pour-soi à cet en-soi désiré est l'appropriation. Nous sommes donc en présence d'une double détermination du désir : d'une part le désir se détermine comme désir

d'être un certain être qui est l'*en-soi pour-soi* et dont l'existence est idéale ; d'autre part, le désir se détermine, dans l'immense majorité des cas [1], comme relation avec un en-soi contingent et concret dont il projette l'appropriation. Y a-t-il surdétermination ? Ces deux caractéristiques sont-elles compatibles ? La psychanalyse existentielle ne saurait être assurée de ses principes que si l'ontologie a défini préalablement le rapport de ces deux êtres : l'en-soi concret et contingent ou objet du désir et l'en-soi-pour-soi ou idéal du désir, et que si elle a explicité la relation qui unit l'appropriation, comme type de rapport à l'en-soi, à l'être même, comme type de rapport à l'en-soi-pour-soi. C'est ce qu'il nous faut tenter à présent.

Qu'est-ce que *s'approprier* ou, si l'on préfère, qu'entend-on par posséder un objet en général ? Nous avons vu la réductibilité de la catégorie du *faire*, qui laisse entrevoir tantôt l'être, tantôt l'avoir ; en est-il de même de la catégorie de l'*avoir* ?

Je vois que, dans un grand nombre de cas, posséder un objet, c'est pouvoir *en user*. Pourtant, je ne me satisfais pas de cette définition : j'use, en ce café, de cette soucoupe et de ce verre ; pourtant, ils ne sont pas à moi ; je ne saurais « user » de ce tableau qui pend à mon mur, et cependant il *est à moi*. Et il n'importe pas non plus que, dans certains cas, j'aie le droit de *détruire* ce que je possède ; il serait bien abstrait de définir la propriété par ce droit-là ; et, d'ailleurs, dans une société dont l'économie est « dirigée », un patron peut posséder son usine sans avoir le droit de la fermer ; dans la Rome impériale, le maître possédait son esclave et n'avait pas le droit de le mettre à mort. D'ailleurs que signifie ici *droit* de détruire, droit d'user ? Je vois que ce droit me renvoie au social et que la propriété semble se définir dans les cadres de la vie en société. Mais je vois aussi que le droit est purement négatif et se borne à empêcher autrui de détruire ce qui m'appartient ou d'en user. Sans doute, tentera-t-on de définir la propriété comme une fonction sociale. Mais, d'abord, de ce que la société confère en effet le *droit* de posséder, selon certains principes, il ne s'ensuit pas qu'elle crée le rapport d'appropriation. C'est tout au plus si elle le *légitime*. Bien au contraire, pour que la propriété puisse être élevée au rang de *sacrée*, il faut tout d'abord qu'elle existe comme relation spontanément établie entre le pour-soi et l'en-soi concret. Et si nous pouvons envisager pour l'avenir une organisation collective plus juste où la possession individuelle cessera — au moins dans certaines limites — d'être protégée et sanctifiée, cela ne signifie pas pour autant que le lien appropriatif cessera d'exister ; il se peut qu'il demeure, en effet, au moins à titre de relation *privée* de l'homme à la chose. Ainsi, dans les sociétés primitives où le lien conjugal n'est

1. Sauf dans le cas précis où il est simplement *désir d'être* : désir d'être heureux, d'être fort, etc.

pas encore légitimé et où la transmission des qualités est encore matronymique, ce lien sexuel existe à tout le moins comme une sorte de concubinage. Donc il faut distinguer possession et droit de possession. Pour la même raison, je dois repousser toute définition du type de la définition proudhonienne : « La propriété, c'est le vol », car elle est à côté de la question. Il se peut, en effet, que la propriété privée soit le *produit* du vol et que le maintien de cette propriété ait *pour effet* la spoliation d'autrui. Mais, quels que soient ses origines et ses effets, la propriété n'en demeure pas moins descriptible et définissable en elle-même. Le voleur s'estime propriétaire de l'argent qu'il a volé. Il s'agit donc de décrire la relation précise du voleur au bien dérobé, aussi bien que celle du propriétaire légitime à la propriété « honnêtement acquise ».

Si je considère l'objet que je possède, je vois que la qualité de *possédé* ne le désigne pas comme une pure dénomination externe marquant son rapport d'extériorité avec moi ; bien au contraire, cette qualité le définit profondément, elle m'apparaît et apparaît aux autres comme faisant partie de son être. C'est au point qu'on peut définir certains hommes, dans les sociétés primitives, en disant que ce sont des *possédés* ; en eux-mêmes, ils sont donnés comme *appartenant à*... C'est ce que marquent aussi les cérémonies funèbres primitives, où l'on enterre les morts avec les objets qui leur appartiennent. L'explication rationnelle : « pour qu'ils puissent s'en servir », est évidemment venue après coup. Il semble plutôt qu'à l'époque où ce genre de coutumes est apparu spontanément, il ne semblait pas nécessaire de s'interroger à ce sujet. Les objets avaient cette qualité singulière d'*être aux* morts. Ils formaient un tout avec lui, il n'était pas plus question d'enterrer le défunt sans ses objets usuels que de l'enterrer, par exemple, sans une de ses jambes. Le cadavre, la coupe dans laquelle il buvait, le couteau dont il se servait *font un seul mort*. La coutume de brûler les veuves malabaraises s'entend fort bien quant à son principe : la femme a été *possédée* ; le mort l'entraîne donc dans sa mort, elle est morte en droit ; il n'y a plus qu'à l'aider à passer de cette mort en droit à une mort de fait. Ceux des objets qui ne sont pas susceptibles d'être ensevelis sont hantés. Le spectre n'est rien que la matérialisation concrète de l'« *être-possédé* », de la maison et des meubles. Dire qu'une maison est hantée, c'est dire que ni l'argent ni la peine n'effaceront le fait métaphysique et absolu de *sa possession* par un premier occupant. Il est vrai que les spectres qui hantent les manoirs sont des dieux lares dégradés. Mais les dieux lares eux-mêmes, que sont-ils, sinon des couches de possession qui se sont déposées une à une sur les murs et les meubles de la maison ? L'expression même qui désigne le rapport de l'objet à son propriétaire marque assez la pénétration profonde de l'appropriation : être possédé, c'est *être à*... Cela signifie que c'est *dans son être* que l'objet

possédé est atteint. Nous l'avons vu, d'ailleurs, la destruction du possédant entraîne la destruction de droit du possédé et, inversement, la survie du possédé entraîne la survie de droit du possédant. Le lien de possession est un lien interne d'*être*. Je rencontre le possédant dans et par l'objet qu'il possède. C'est évidemment l'explication de l'importance des *reliques* ; et nous n'entendons pas seulement par là les reliques religieuses, mais aussi et surtout l'ensemble des propriétés d'un homme illustre (Musée Victor-Hugo, « objets ayant appartenu » à Balzac, à Flaubert, etc.), dans lesquelles nous essayons de les retrouver; les « souvenirs » d'un mort aimé qui semblent « perpétuer » sa mémoire.

Ce lien interne et ontologique du possédé avec le possédant (que des coutumes comme celle de la marque au fer rouge ont souvent tenté de matérialiser) ne saurait s'expliquer par une théorie « réaliste » de l'appropriation. S'il est vrai que le réalisme se définit comme une doctrine qui fait du sujet et de l'objet deux substances indépendantes et possédant l'existence pour soi et par soi, on ne saurait pas plus concevoir l'appropriation que la connaissance, qui en est une des formes; l'une comme l'autre, elles demeureront des rapports externes unissant pour un temps le sujet à l'objet. Mais nous avons vu que l'existence substantielle doit être attribuée à l'objet connu. Il en est de même pour la propriété en général : c'est l'objet possédé qui existe en soi, qui se définit par la permanence, l'atemporalité en général, la suffisance d'être, en un mot, la substantialité. C'est donc du côté du sujet possédant qu'il faut mettre l'*Unselbstständigkeit*. Une substance ne saurait s'approprier une autre substance et si nous saisissons sur les choses une certaine qualité de « *possédées* », c'est que, originellement, le rapport interne du pour-soi à l'en-soi qui est sa propriété tire son origine de l'insuffisance d'être du pour-soi. Il va de soi que l'objet possédé n'est pas *réellement* affecté par l'acte d'appropriation, pas plus que l'objet connu n'est affecté par la connaissance : il demeure intouché (sauf dans le cas où le possédé est un être humain, un esclave, une prostituée, etc.). Mais cette qualité de possédé ne l'en affecte pas moins *idéalement* dans sa signification : en un mot, son sens est de refléter au pour-soi cette possession.

Si le possédant et le possédé sont unis par une relation interne basée sur l'insuffisance d'être du pour-soi, la question qui se pose est de déterminer la nature et le sens du *couple* qu'ils forment. La relation interne étant synthétique, en effet, opère l'unification du possédant et du possédé. Cela signifie que le possédant et le possédé constituent idéalement une réalité unique. Posséder, c'est s'unir à un objet possédé sous le signe de l'appropriation ; vouloir posséder, c'est vouloir s'unir à un objet par ce rapport. Ainsi, le désir d'un objet particulier n'est pas simple désir *de* cet objet, c'est le désir de s'unir à l'objet par un rapport interne, de manière à constituer avec lui l'unité

« possédant-possédé ». Le désir d'*avoir* est au fond réductible au désir d'être par rapport à un certain objet dans une certaine *relation d'être*.

Pour déterminer cette relation, les remarques précédentes sur les conduites du savant, de l'artiste et du sportif nous seront très utiles. Nous avons découvert, en chacune de ces conduites, une certaine attitude appropriative. Et l'appropriation en chaque cas s'est marquée par le fait que l'objet nous apparaissait à la fois comme émanation subjective de nous-même et, à la fois, comme dans un rapport d'extériorité indifférente avec nous. Le *mien* nous est donc apparu comme une relation d'être intermédiaire entre l'intériorité absolue du *moi* et l'extériorité absolue du *non-moi*. C'est, dans un même syncrétisme, le moi devenant non-moi et le non-moi devenant moi. Mais il faut mieux décrire ce rapport. Dans le projet de possession, nous rencontrons un pour-soi « unselbstständig » séparé par un néant de la possibilité qu'il est. Cette possibilité est possibilité de s'approprier l'*objet*. Nous rencontrons en outre une *valeur* qui hante le pour-soi et qui est comme l'indication idéale de l'être total qui se réaliserait par l'union dans l'identité du possible et du pour-soi qui est son possible, c'est-à-dire ici l'être qui se réaliserait si j'étais dans l'unité indissoluble de l'identique, moi-même et ma propriété. Ainsi l'appropriation serait un rapport d'être entre un pour-soi et un en-soi concret, et ce rapport serait hanté par l'indication idéale d'une identification entre ce pour-soi et l'en-soi possédé.

Posséder, c'est *avoir à moi*, c'est-à-dire être la fin propre de l'existence de l'objet. Si la possession est entièrement et concrètement donnée, le possédant est la *raison d'être* de l'objet possédé. Je possède ce stylo, cela veut dire : ce stylo existe *pour moi*, a été fait *pour moi*. Originellement d'ailleurs, c'est moi qui fais pour moi l'objet que je veux posséder. Mon arc, mes flèches, cela signifie les objets que j'ai faits pour moi. La division du travail fait pâlir ce rapport premier sans le faire disparaître. Le *luxe* en est une dégradation ; je possède, dans la forme primitive du luxe, un objet que j'ai *fait faire* pour moi, par des gens *à moi* (esclaves, domestiques nés dans la maison). Le luxe est donc la forme de propriété la plus voisine de la propriété primitive, c'est lui qui met, après elle, le mieux en lumière le rapport de *création* qui constitue originellement l'appropriation. Ce rapport, dans une société où la division du travail est poussée à la limite, est masqué mais non supprimé : l'objet que je possède a été *acheté* par moi. L'argent représente ma force ; il est moins une possession par lui-même qu'un instrument à posséder. C'est pourquoi, sauf dans le cas très particulier de l'avarice, l'argent s'efface devant sa possibilité d'achat ; il est évanescent, il est fait pour dévoiler l'objet, la chose concrète ; il n'a qu'un être transitif. Mais *à moi*, il apparaît comme une force créatrice : acheter un objet, c'est un

acte symbolique qui vaut pour créer l'objet. C'est pourquoi l'argent est synonyme de puissance : non seulement parce qu'il est, en effet, susceptible de nous procurer ce que nous désirons, mais surtout parce qu'il représente l'efficacité de mon désir en tant que tel. Précisément parce qu'il est transcendé vers la chose, dépassé et simplement *impliqué*, il représente mon lien magique à l'objet. L'argent supprime la liaison *technique* du sujet à l'objet et rend le désir immédiatement opérant comme les souhaits de la légende. Arrêtez-vous à une vitrine, avec de l'argent en poche : les objets exposés sont déjà plus qu'à moitié à vous. Ainsi un lien d'appropriation s'établit par l'argent entre le pour-soi et la collection totale des objets du monde. Par lui, le désir, en tant que tel, est déjà informateur et créateur. Ainsi, à travers une dégradation continue, le lien de création est maintenu entre le sujet et l'objet. Avoir, c'est d'abord *créer*. Et le lien de propriété qui s'établit alors est un lien de création continuée : l'objet possédé est inséré par moi dans la forme de *mes* entours, son existence est déterminée par ma situation et par son intégration dans cette situation même. *Ma* lampe, ce n'est pas seulement cette ampoule électrique, cet abat-jour, ce support de fer forgé : c'est une certaine puissance d'éclairer *ce* bureau, ces livres, cette table ; c'est une certaine nuance lumineuse de mon travail nocturne, en liaison avec mes habitudes de lire ou d'écrire tard ; elle est animée, colorée, définie par l'usage que j'en fais ; elle *est* cet usage et n'existe que par là. Isolée de mon bureau, de mon travail, posée dans un lot d'objets sur le sol de la salle des ventes, elle s'est radicalement « éteinte », elle n'est plus *ma* lampe ; même plus une lampe en général, elle est revenue à la matérialité originelle. Ainsi suis-je responsable de l'existence dans l'ordre humain de mes possessions. Par la propriété, je les élève jusqu'à un certain type d'être fonctionnel ; et ma simple *vie* m'apparaît comme créatrice, justement parce que, par sa continuité, elle perpétue la qualité de *possédé* en chacun des objets de ma possession : j'entraîne à l'être, avec moi, la collection de mes entours. Si on me les arrache, ils meurent, comme mon bras mourrait si on l'arrachait de moi.

Mais le rapport originel et radical de création est un rapport d'émanation. Les difficultés rencontrées par la théorie cartésienne de la substance sont là pour nous découvrir ce rapport. Ce que je crée — si j'entends par créer : faire venir matière et forme à l'existence — c'est moi. Le drame du créateur absolu, s'il existait, serait l'impossibilité de sortir de soi, car sa créature ne saurait être que lui-même : d'où tirerait-elle, en effet, son objectivité et son indépendance, puisque sa forme et sa matière sont *de moi*. Seule une sorte d'inertie pourrait la reformer en face de moi ; mais pour que cette inertie même puisse jouer, il faut que je la soutienne à l'existence par une création continuée. Ainsi, dans la mesure où je m'apparais comme *créant* les

objets par le seul rapport d'*appropriation*, ces objets sont *moi*. Le stylo et la pipe, le vêtement, le bureau, la maison, *c'est moi*. La totalité de mes possessions réfléchit la totalité de mon être. Je *suis* ce que *j'ai*. *C'est moi* que je touche sur cette tasse, sur ce bibelot. Cette montagne que je gravis, *c'est moi* dans la mesure où je la vaincs ; et lorsque je suis à son sommet, que j'ai « acquis », au prix de mes efforts, ce large point de vue sur la vallée et sur les cimes environnantes, je *suis* le point de vue ; le panorama, c'est moi dilaté jusqu'à l'horizon, car il n'existe que par moi, que pour moi.

Mais la création est un concept évanescent qui ne peut exister que par son mouvement. Si on l'arrête, il disparaît. Aux limites extrêmes de son acception, il s'anéantit ; ou bien je ne retrouve que ma pure subjectivité ou bien je rencontre une matérialité nue et indifférente qui n'a plus aucun rapport avec moi. La *création* ne saurait se concevoir et se maintenir que comme passage continu d'un terme à l'autre. Il *faut* que, dans le même surgissement, l'objet soit totalement moi et totalement indépendant de moi. C'est bien ce que nous croyons réaliser dans la possession. L'objet possédé, en tant que possédé, est création continuée ; mais pourtant il demeure là, il existe par soi, il est en-soi ; si je m'en détourne, il ne cesse pas d'exister pour cela ; si je m'en vais, il me *représente* dans mon bureau, dans ma chambre, à *cette* place du monde. Dès l'origine, il est impénétrable. Ce stylo est tout entier moi, au point même que je ne le distingue même plus de l'acte d'écrire, qui est *mon* acte. Et pourtant, d'autre part, il est intact, ma *propriété* ne le modifie pas ; ce n'est qu'une relation idéale de moi à lui. En un sens, je jouis de ma propriété si je la dépasse vers l'usage, mais si je veux la contempler, le lien de possession s'efface, je ne comprends plus ce que signifie posséder. La pipe est là, sur la table, indépendante, indifférente. Je la prends dans mes mains, je la palpe, je la contemple, *pour* réaliser cette appropriation ; mais justement parce que ces gestes sont destinés à me donner la *jouissance* de cette appropriation, ils manquent leur but, je n'ai qu'un bout de bois inerte entre les doigts. C'est seulement lorsque je dépasse *mes* objets vers un but, lorsque je les utilise, que je puis jouir de leur possession. Ainsi, le rapport de création continuée enveloppe en lui comme sa contradiction implicite l'indépendance absolue et en soi des objets créés. La possession est un rapport magique ; je *suis* ces objets que je possède, mais dehors, face à moi : je les crée comme indépendants de moi ; ce que je possède, c'est *moi* hors de moi, hors de toute subjectivité, comme un en-soi qui m'échappe à chaque instant et dont je perpétue à chaque instant la création. Mais précisément parce que je suis toujours hors de moi ailleurs, comme un incomplet qui se fait annoncer son être par ce qu'il n'est pas, lorsque je possède, je m'aliène au profit de l'objet possédé. Dans le rapport de possession, le terme fort c'est la chose possédée, je ne suis

rien en dehors d'elle qu'un néant qui possède, rien d'autre que pure et simple possession, un incomplet, un insuffisant, dont la suffisance et la complétude sont dans cet objet là-bas. Dans la possession, je suis mon propre fondement en tant que j'existe en soi : en tant, en effet, que la possession est création continuée, je saisis l'objet possédé comme fondé par moi dans son être ; mais en tant, d'une part, que la création est émanation, cet objet se résorbe en moi, il n'est que moi, et en tant, d'autre part, qu'il est originellement en-soi, il est non-moi, il est moi en face de moi, objectif, en soi, permanent, impénétrable, existant par rapport à moi dans le rapport d'extériorité, d'indifférence. Ainsi, je suis fondement de moi en tant que j'existe comme indifférent et en-soi par rapport à moi. Or, c'est précisément le projet même de l'en-soi-pour-soi. Car cet être idéal est défini comme un en-soi qui, en tant que pour-soi, serait son propre fondement, ou comme un pour-soi dont le projet originel ne serait pas une manière d'être, mais un être, précisément l'être-en-soi qu'il est. On voit que l'appropriation n'est pas autre chose que le *symbole* de l'idéal du pour-soi ou valeur. Le couple pour-soi possédant et en-soi possédé vaut pour l'être qui est pour se posséder lui-même et dont la possession est sa propre création, c'est-à-dire Dieu. Ainsi, le possédant vise à jouir de son être en-soi, de son être-dehors. Par la possession je récupère un être-objet assimilable à mon être-pour-autrui. Par là même, autrui ne saurait me surprendre : l'être qu'il veut faire surgir et qui est moi-pour-l'autre, je le possède déjà, j'en jouis. Ainsi, la possession est, en outre, une *défense contre l'autre*. Le mien, c'est moi comme non-subjectif, en tant que j'en suis le libre fondement.

Toutefois, on ne saurait trop insister sur le fait que cette relation est *symbolique* et *idéale*. Je ne satisfais pas plus mon désir originel d'être à moi-même mon propre fondement par l'appropriation que le malade de Freud ne satisfait son complexe d'Œdipe lorsqu'il rêve qu'un soldat tue le Tsar (c'est-à-dire son père). C'est pourquoi la *propriété* apparaît à la fois au propriétaire comme donnée d'un coup, dans l'éternel, et comme exigeant l'infinité du temps pour se réaliser. Aucun geste d'*utilisation* ne réalise vraiment la jouissance appropriative ; mais il renvoie à d'autres gestes appropriatifs dont chacun n'a qu'une valeur incantatoire. Posséder une bicyclette, c'est pouvoir d'abord la regarder, puis la toucher. Mais toucher se révèle de soi-même comme insuffisant ; ce qu'il faut, c'est pouvoir monter dessus pour faire une promenade. Mais cette promenade *gratuite* est elle-même insuffisante ; il faudrait utiliser la bicyclette pour faire des courses. Et cela nous renvoie à des utilisations plus longues, plus complètes, à de longs voyages à travers la France. Mais ces voyages eux-mêmes se décomposent en mille comportements appropriatifs dont chacun renvoie aux autres. Finalement, comme on pouvait le

prévoir, il a suffi de tendre un billet de banque pour que la bicyclette m'appartienne mais il faudra ma vie entière pour réaliser cette possession; c'est bien ce que je sens en acquérant l'objet : la possession est une entreprise que la mort rend toujours inachevée. Nous en saisissons le sens, à présent : c'est qu'il est impossible de réaliser la relation symbolisée par l'appropriation. En soi, l'appropriation n'a rien de concret. Ce n'est pas une activité réelle (comme manger, boire, dormir, etc.) qui servirait, par surcroît, de symbole à un désir particulier. Elle n'existe, au contraire, qu'à titre de symbole, c'est son symbolisme qui lui donne sa signification, sa cohésion, son existence. On ne saurait donc trouver en elle une jouissance positive en dehors de sa valeur symbolique ; elle n'est que l'indication d'une jouissance suprême (celle de l'être qui serait fondement de soi-même), qui est toujours par delà tous les comportements appropriatifs destinés à la réaliser. C'est précisément la reconnaissance de l'impossibilité qu'il y a à *posséder* un objet, qui entraîne pour le pour-soi une violente envie de le *détruire*. Détruire, c'est résorber en moi, c'est entretenir avec l'être-en-soi de l'objet détruit un rapport aussi profond que dans la création. Les flammes qui brûlent la ferme à laquelle j'ai mis le feu réalisent peu à peu la fusion de la ferme avec moi-même : en s'anéantissant, elle se change en *moi*. Du coup, je retrouve la relation d'être de la création, mais inversée : je *suis* le fondement de la grange qui brûle ; je *suis* cette grange, puisque je détruis son être. La destruction réalise — peut-être plus finement que la création — l'appropriation, car l'objet détruit n'est plus là pour se montrer impénétrable. Il a l'impénétrabilité et la suffisance d'être de l'en-soi qu'il *a été* ; mais, en même temps, il a l'invisibilité et la translucidité du néant que je suis, puisqu'il *n'est plus*. Ce verre que j'ai brisé et qui « était » sur cette table, y est encore, mais comme une transparence absolue ; je vois tous les êtres au travers ; c'est ce que les cinéastes ont tenté de rendre par la surimpression : il ressemble à une conscience quoiqu'il ait l'irréparabilité de l'en-soi. En même temps, il est positivement mien parce que seul le fait que j'ai à être ce que j'étais retient l'objet détruit de s'anéantir : je le recrée en me recréant ; ainsi, détruire c'est recréer en s'assumant comme seul responsable de l'être de ce qui existait *pour tous*. La destruction est donc à ranger parmi les comportements appropriatifs. D'ailleurs, beaucoup de conduites appropriatives ont une structure, entre autres, de destructivité : utiliser, c'est user. En *usant* de ma bicyclette, je l'*use*, c'est-à-dire que la création continuée appropriative se marque par une destruction partielle. Cette usure peut peiner, pour des raisons strictement utilitaires, mais, dans la plupart des cas, elle cause une joie secrète, presque une jouissance : c'est qu'elle *vient de nous* ; nous *consommons*. On remarquera comme cette expression de « consommation » désigne à la fois une destruction appropriative et

une jouissance alimentaire. Consommer, c'est anéantir et c'est manger ; c'est détruire en s'incorporant. Si je roule sur ma bicyclette, je puis me dépiter d'en user les pneus, parce qu'il est difficile d'en trouver d'autres ; mais l'image de jouissance que je joue avec mon corps est celle d'une appropriation destructive, d'une « création-destruction ». La bicyclette en glissant, en me portant, par son mouvement même est créée et faite mienne ; mais cette création s'imprime profondément dans l'objet par l'usure légère et continue qu'elle lui communique et qui est comme la marque au fer rouge de l'esclave. L'objet est à moi car c'est moi qui l'ai usé ; l'usure du *mien*, c'est l'envers de ma vie [1].

Ces remarques permettront de mieux comprendre le sens de certains sentiments ou comportements ordinairement considérés comme irréductibles ; par exemple, la *générosité*. En effet, le *don* est une forme primitive de destruction. On sait que le potlatch, par exemple, comporte la destruction de quantités énormes de marchandises. Ces destructions sont défi à l'autre, elles l'enchaînent. A ce niveau, il est indifférent que l'objet soit détruit ou donné à l'autre : de l'une ou l'autre manière, le potlatch est destruction et enchaînement de l'autre. Je détruis l'objet en le donnant aussi bien qu'en l'anéantissant ; je lui supprime la qualité de *mien* qui le constituait profondément dans son être, je l'ôte de ma vue, je le constitue — par rapport à ma table, à ma chambre — en *absent* ; moi seul lui conserverai l'être spectral et transparent des objets *passés*, parce que je suis celui par qui les êtres poursuivent une existence honoraire après leur anéantissement. Ainsi la générosité est avant tout fonction destructrice. La rage de donner qui prend à certains moments certaines gens est, avant tout, rage de détruire, elle *vaut* pour une attitude de forcené, un « *amour* » s'accompagnant de bris d'objets. Mais cette rage de détruire qu'il y a au fond de la générosité n'est pas autre chose qu'une rage de posséder. Tout ce que j'abandonne, tout ce que je donne, j'en jouis d'une manière supérieure par le don que j'en fais ; le don est une jouissance âpre et brève, presque sexuelle : donner, c'est jouir possessivement de l'objet qu'on donne, c'est un contact destructif-appropriatif. Mais, en même temps, le don envoûte celui à qui l'on donne, il l'oblige à recréer, à maintenir à l'être par une création continuée ce moi dont je ne veux plus, que je viens de posséder jusqu'à l'anéantissement et dont il ne reste finalement qu'une image. Donner, c'est asservir. Cet aspect du don ne nous intéresse pas ici, car il concerne surtout les rapports avec l'autre. Ce que nous voulions marquer, c'est que la générosité n'est pas irréductible : donner, c'est

1. Brummell mettait son élégance à n'avoir jamais que des vêtements déjà un peu usés. Il avait horreur du neuf : ce qui est neuf « endimanche », parce qu'il n'est à personne.

s'approprier par la destruction en utilisant cette destruction pour s'asservir l'autre. La générosité est donc un sentiment structuré par l'existence d'autrui et qui marque une préférence vers l'*appropriation par destruction*. Par là, elle nous guide vers le *néant* plus encore que vers l'en-soi (il s'agit d'un néant d'en-soi qui est évidemment lui-même en-soi, mais qui, en tant que néant, peut symboliser avec l'être qui est son propre néant). Si donc la psychanalyse existentielle rencontre la preuve de la *générosité* d'un sujet, elle doit chercher plus loin son projet originel et se demander pourquoi le sujet a choisi de s'approprier par destruction plutôt que par création. La réponse à cette question découvrira la relation originelle à l'être qui constitue la *personne* étudiée.

Ces observations ne visaient qu'à mettre en lumière le caractère *idéal* du lien appropriatif et la fonction symbolique de toute conduite appropriative. Il faut ajouter que le symbole n'est pas déchiffré par le sujet lui-même. Cela ne vient pas de ce que la symbolisation se préparerait dans un inconscient, mais de la structure même de l'être-dans-le-monde. Nous avons vu, en effet, dans le chapitre consacré à la transcendance, que l'ordre des ustensiles dans le monde était l'image, projetée dans l'en-soi, de mes possibilités, c'est-à-dire de ce que je suis, mais que je ne pouvais jamais déchiffrer cette image mondaine puisqu'il ne fallait rien de moins que la scissiparité réflexive pour que je puisse être pour moi-même comme une ébauche d'objet. Ainsi, le circuit de l'ipséité étant non-thétique et, par suite, l'annonciation de ce que je suis demeurant non-thématique, cet « être-en-soi » de moi-même que le monde me renvoie ne peut qu'être masqué à ma *connaissance*. Je ne puis que m'y adapter dans et par l'action approximative qui la fait naître. En sorte que posséder ne signifie nullement savoir qu'on est avec l'objet possédé dans un rapport identifiant de création-destruction, mais précisément *être dans ce rapport* ou, mieux encore, *être ce rapport*. Et l'objet possédé a pour nous une qualité immédiatement saisissable et qui le transforme tout entier — la qualité d'être *mien* — mais cette qualité est en elle-même rigoureusement indéchiffrable, elle se révèle dans et par l'action, elle manifeste qu'elle a une signification particulière, mais elle s'évanouit sans révéler sa structure profonde et sa signification dès que nous voulons prendre du recul par rapport à l'objet et le contempler. Ce recul, en effet, est par lui-même destructeur de la liaison appropriative : l'instant d'avant, j'étais engagé dans une totalité idéale et, précisément parce que j'étais engagé dans mon être, je ne pouvais le connaître ; l'instant d'après, la totalité s'est rompue et je ne puis en découvrir le sens sur les morceaux disjoints qui l'ont composée, comme il est visible dans cette expérience contemplative que certains malades font, malgré eux, et que l'on nomme dépersonnalisation. Nous sommes donc contraints de recourir à la psychanalyse existen-

tielle pour nous révéler en chaque cas particulier la signification de cette synthèse appropriative dont nous venons de déterminer le sens général et abstrait par l'ontologie.

Reste à déterminer en général la signification de l objet possédé. Cette recherche doit compléter nos connaissances sur le projet appropriatif. Qu'est-ce donc que nous cherchons à nous approprier?

Il est facile de voir, d'une part et dans l'abstrait, que nous visons originellement à posséder non tant la manière d'être de l'objet que l'être lui-même de cet objet — c'est, en effet, à titre de représentant concret de l'être-en-soi que nous désirons nous l'approprier, c'est-à-dire nous saisir comme fondement de son être en tant qu'il est nous même idéalement — et, d'autre part, empiriquement, que l'objet approprié ne vaut jamais *pour lui tout seul*, ni pour son usage individuel. Aucune appropriation singulière n'a de sens en dehors de ses prolongements indéfinis; le stylo que je possède vaut pour tous les stylos; c'est la classe des stylos que je possède en sa personne. Mais, en outre, c'est la possibilité d'écrire, de tracer des traits d'une certaine forme et d'une certaine couleur (car je contamine l'instrument lui-même et l'encre dont je fais usage), que je possède en lui : ces traits, leur couleur, leur sens, sont condensés en lui comme aussi bien le papier, sa résistance spéciale, son odeur, etc. Il se fait à propos de *toute* possession la synthèse cristallisatrice que Stendhal a décrite pour le seul cas de l'amour. Chaque objet possédé, qui s'enlève sur fond de monde, manifeste le monde tout entier, comme la femme aimée manifeste le ciel, la plage, la mer qui l'entouraient lorsqu'elle est apparue. S'approprier cet objet, c'est donc s'approprier le monde symboliquement. Chacun peut le reconnaître en se reportant à son expérience; pour moi, je citerai un exemple personnel, non pour prouver mais pour guider l'enquête du lecteur.

Il y a quelques années, je fus amené à décider de ne plus fumer. Le début fut rude et, à la vérité, je ne me souciais pas tant du *goût* du tabac que j'allais perdre que du *sens* de l'acte de fumer. Toute une cristallisation s'était faite : je fumais au spectacle, le matin en travaillant, le soir après dîner, et il me semblait qu'en cessant de fumer j'allais ôter son intérêt au spectacle, sa saveur au repas du soir, sa fraîche vivacité au travail du matin. Quel que dût être l'événement inattendu qui frapperait mes yeux, il me semblait qu'il était fondamentalement appauvri dès lors que je ne pouvais plus l'accueillir en fumant. Etre-susceptible-d'être-rencontré-par-moi-fumant : telle était la qualité concrète qui s'était épandue universellement sur les choses. Il me semblait que j'allais la leur arracher et que, au milieu de cet appauvrissement universel, il valait un peu moins la peine de vivre. Or, fumer est une réaction appropriative destructrice. Le tabac est un symbole de l'être « approprié », puisqu'il est détruit sur le rythme de mon souffle par une manière de « destruction continuée »,

qu'il passe en moi et que son changement en moi-même se manifeste symboliquement par la transformation du solide consumé en fumée. La liaison du paysage vu en fumant à ce petit sacrifice crématoire était telle, nous venons de le voir, que celui-ci était comme le symbole de celui-là. Cela signifie donc que la réaction d'appropriation destructrice du tabac valait symboliquement pour une destruction appropriative du monde entier. A travers le tabac que je fumais, c'était le monde qui brûlait, qui se fumait, qui se résorbait en vapeur pour rentrer en moi. Je dus, pour maintenir ma décision, réaliser une sorte de décristallisation, c'est-à-dire que je réduisis, sans trop m'en rendre compte, le tabac à n'être plus rien que lui-même : une herbe qui grille ; je coupai ses liens symboliques avec le monde, je me persuadai que je n'ôterais rien à la pièce de théâtre, au paysage, au livre que je lisais, si je les considérais sans ma pipe, c'est-à-dire que je me rabattis sur d'autres modes de possession de ces objets que cette cérémonie sacrificielle. Dès que j'en fus persuadé, mon regret se réduisit à fort peu de chose : je déplorai de ne plus devoir sentir l'odeur de la fumée, la chaleur du fourneau entre mes doigts, etc. Mais du coup mon regret était désarmé et fort supportable.

Ainsi, ce que, fondamentalement, nous désirons nous approprier, dans un objet, c'est son être et c'est le monde. Ces deux fins de l'appropriation n'en font en réalité qu'une. Je cherche, derrière le phénomène, à posséder l'être du phénomène. Mais cet être fort différent, nous l'avons vu, du phénomène d'être, c'est l'être-en-soi, et non pas seulement l'être de telle chose particulière. Ce n'est point qu'il y ait ici passage à l'universel, mais plutôt l'être considéré dans sa nudité concrète devient du coup l'être de la totalité. Ainsi le rapport de possession nous apparaît clairement : posséder, c'est vouloir posséder le monde à travers un objet particulier. Et comme la possession se définit comme effort pour se saisir, à titre de fondement, d'un être en tant qu'il est nous-même idéalement, tout projet possessif vise à constituer le pour-soi comme fondement du monde ou totalité concrète de l'en-soi en tant que cette totalité est, comme totalité, le pour-soi lui-même existant sur le mode de l'en-soi. Etre-dans-le-monde, c'est projeter de posséder le monde, c'est-à-dire saisir le monde total comme ce qui manque au pour-soi pour qu'il devienne en-soi-pour-soi ; c'est s'engager dans une totalité, qui est précisément l'idéal, ou valeur, ou totalité totalisée et qui serait idéalement constituée par la fusion du pour-soi, comme totalité détotalisée qui a à être ce qu'elle est, avec le monde, comme totalité de l'en-soi qui est ce qu'il est. Il faut bien comprendre, en effet, que le pour-soi n'a pas pour projet de fonder un être de raison, c'est-à-dire un être qu'il concevrait d'abord — forme et matière — pour lui donner ensuite l'existence : cet être, en effet, serait un pur abstrait, un universel ; sa conception ne saurait être antérieure à l'être-dans-le-monde, mais

elle le supposerait au contraire, comme elle supposerait la compréhension préontologique d'un être éminemment concret et d'abord présent qui est le « là » de l'être-là premier du pour-soi, c'est-à-dire l'être du monde ; le pour-soi n'est point pour penser d'abord l'universel et pour se déterminer en fonction de concepts : il est son choix et son choix ne saurait être abstrait, sinon l'être même du pour-soi serait abstrait. L'être du pour-soi est une aventure individuelle et le choix doit être choix individuel d'être concret. Cela vaut, nous l'avons vu, pour la *situation* en général. Le choix du pour-soi est toujours choix de la situation concrète dans sa singularité incomparable. Mais cela vaut aussi pour le sens ontologique de ce choix. Lorsque nous disons que le pour-soi est projet d'*être*, il ne conçoit pas l'être-en-soi qu'il projette d'être comme une structure commune à tous les existants d'un certain type : son projet n'est aucunement une conception, nous l'avons vu. Ce qu'il projette d'être lui apparaît comme une totalité éminemment concrète : c'est *cet* être. Et, sans doute, peut-on prévoir dans ce projet les possibilités d'un développement universalisant ; mais c'est à la façon dont on dira d'un amant qu'il aime toutes les femmes ou toute la femme dans une femme. Cet être concret dont il projette d'être le fondement ne pouvant être *conçu*, comme nous venons de le voir, parce qu'il est concret, ne saurait être *imaginé* non plus, car l'imaginaire est néant et cet être est être éminemment. Il faut qu'il *existe*, c'est-à-dire qu'il *soit rencontré*, mais que sa rencontre ne fasse qu'un avec le choix que le pour-soi fait. Le pour-soi est une rencontre-choix, c'est-à-dire qu'il se définit comme choix de fonder l'être dont il est rencontre. Cela signifie que le pour-soi, comme entreprise individuelle, est choix de *ce monde*, comme totalité d'être individuelle ; il ne le dépasse pas vers une universalité logique mais vers un nouvel « état » concret du même monde, dans lequel l'être serait en-soi fondé par le pour-soi, c'est-à-dire qu'il le dépasse vers un être-concret-par-delà-l'être-concret-existant. Ainsi l'être-dans-le-monde est projet de possession de ce monde et la valeur qui hante le pour-soi est l'indication concrète d'un être individuel constitué par la fonction synthétique de *ce* pour-soi-*ci* et de *ce* monde-*ci*. L'être, en effet, où qu'il soit, d'où qu'il vienne et de quelque façon qu'on le considère, qu'il soit en-soi ou pour-soi ou l'idéal impossible de l'en-soi-pour-soi, est, dans sa contingence première, une aventure individuelle.

Ainsi pouvons-nous définir les relations qui unissent la catégorie d'être et celle d'avoir. Nous avons vu que le désir peut être originellement désir d'être ou désir d'avoir. Mais le désir d'avoir n'est pas irréductible. Alors que le désir d'être porte directement sur le pour-soi et projette de lui conférer sans intermédiaire la dignité d'en-soi-pour-soi, le désir d'avoir vise le pour-soi sur, dans et à travers le monde. C'est par l'appropriation du monde que le projet d'avoir vise

à réaliser la même valeur que le désir d'être. C'est pourquoi ces désirs, qu'on peut distinguer par l'analyse, sont inséparables dans la réalité : on ne trouve pas de désir d'être qui ne se double d'un désir d'avoir et réciproquement ; il s'agit au fond de deux directions de l'attention à propos d'un même but, ou, si l'on préfère, de deux interprétations d'une même situation fondamentale, l'une tendant à conférer l'être au pour-soi sans détour, l'autre établissant le circuit de l'ipséité, c'est-à-dire intercalant le monde entre le pour-soi et son être. Quant à la situation originelle, c'est le manque d'être que je suis, c'est-à-dire que je me fais être. Mais précisément l'être dont je me fais à moi-même manque est rigoureusement individuel et concret : c'est l'être qui *existe déjà* et au milieu duquel je surgis comme étant *son* manque. Ainsi le néant même que je suis est individuel et concret, comme étant *cette* néantisation et non pas une autre.

Tout pour-soi est libre choix ; chacun de ses actes, le plus insignifiant comme le plus considérable, traduit ce choix et en émane ; c'est ce que nous avons nommé notre liberté. Nous avons maintenant saisi le *sens* de ce choix : il est choix d'être, soit directement, soit par appropriation du monde, ou plutôt les deux à la fois. Ainsi ma liberté est-elle choix d'être Dieu et tous mes actes, tous mes projets, traduisent ce choix et le reflètent de mille et mille manières, car il est une infinité de manières d'être et de manières d'avoir. La psychanalyse existentielle a pour but de retrouver, à travers ces projets empiriques et concrets, la manière originelle que chacun a de choisir son être. Reste à expliquer, dira-t-on, pourquoi je choisis de posséder le monde à travers tel ou tel *ceci* particulier. Nous pourrions répondre que c'est là précisément le propre de la liberté. Pourtant, l'objet lui-même n'est pas irréductible. Nous visons en lui son *être* à travers sa manière d'être, ou qualité. Et la qualité — en particulier la qualité matérielle, fluidité de l'eau, densité de la pierre, etc. — étant manière d'être ne fait que présentifier l'être d'une certaine façon. Ce que nous choisissons, c'est donc une certaine façon dont l'être se découvre et se fait posséder. Le jaune et le rouge, le goût de la tomate ou des pois cassés, le rugueux et le tendre ne sont aucunement pour nous des données irréductibles : ils traduisent symboliquement à nos yeux une certaine façon que l'être a de se donner et nous réagissons par le dégoût ou le désir, selon que nous voyons l'être affleurer d'une façon ou d'une autre à leur surface. La psychanalyse existentielle se doit de dégager le *sens ontologique* des qualités. C'est seulement ainsi — et non par des considérations sur la sexualité — qu'on expliquera, par exemple, certaines constantes des « imaginations » poétiques (le « géologique », chez Rimbaud, la fluidité de l'eau chez Poe), ou tout simplement les *goûts* de chacun, ces fameux goûts dont on dit qu'il ne faut pas en discuter, sans se rendre compte qu'ils symbolisent à leur manière toute une « Weltanschauung », tout un choix d'être et que de

là vient leur *évidence* aux yeux de celui qui les a faits siens. Il convient donc que nous esquissions ici cette tâche particulière de la psychanalyse existentielle, à titre de suggestion pour des recherches ultérieures. Car ce n'est pas au niveau du goût pour le sucré ou pour l'amer, etc., que le choix libre est irréductible, mais au niveau du choix de l'aspect de l'être qui se révèle *à travers et par* le sucré, l'amer, etc.

III

DE LA QUALITÉ COMME RÉVÉLATRICE DE L'ÊTRE

Il s'agit tout simplement de tenter une psychanalyse des *choses*. C'est ce que M. Bachelard a essayé avec beaucoup de talent dans son dernier livre, *L'Eau et les rêves*. Il y a dans cet ouvrage de grandes promesses ; en particulier, c'est une véritable découverte que celle de « l'imagination matérielle ». A vrai dire, ce terme d'*imagination* ne nous convient pas, ni, non plus, cette tentative de chercher derrière les choses et leur matière gélatineuse, solide ou fluide, les « images » que nous y projetterions. La perception, nous l'avons démontré ailleurs [1], n'a rien de commun avec l'imagination : elle l'exclut rigoureusement, au contraire, et inversement. Percevoir n'est nullement assembler des images avec des sensations : ces thèses, d'origine associationniste, sont à bannir entièrement ; et, par suite, la psychanalyse n'a pas à rechercher des images, mais bien à expliciter des *sens* appartenant réellement aux choses. Sans aucun doute, le *sens* « humain » du *poisseux*, du *visqueux*, etc., n'appartient pas à l'en-soi. Mais les potentialités non plus, nous l'avons vu, ne lui appartiennent pas et pourtant ce sont elles qui constituent le monde. Les significations *matérielles*, le sens humain des aiguilles de neige, du grenu, du tassé, du graisseux, etc., sont aussi *réelles* que le monde, ni plus ni moins, et venir au monde, c'est surgir au milieu de ces significations. Mais il s'agit sans doute d'une simple différence de terminologie ; et M. Bachelard paraît plus hardi et semble livrer le fond de sa pensée lorsqu'il parle, dans ses cours, de psychanalyser les plantes ou lorsqu'il intitule un de ses ouvrages *Psychanalyse du feu*. Il s'agit, en effet, d'appliquer *non au sujet*, mais aux choses, une méthode de déchiffrement objectif qui ne suppose aucun renvoi préalable au sujet. Lorsque, par exemple, je veux déterminer la signification objective de la neige, je vois, par exemple, qu'elle fond à certaines

1. Cf. *L'Imaginaire*, N.R.F., 1940.

températures et que cette fonte de la neige est sa mort. Il s'agit là simplement d'une constatation objective. Et lorsque je veux déterminer la signification de cette fonte, il faut que je la compare à d'autres objets situés dans d'autres régions d'existence mais également objectifs, également transcendants, idées, amitiés, personnes, dont je puis dire aussi qu'ils *fondent* (l'argent *fond* dans mes mains ; je suis en nage, je *fonds* en eau ; certaines idées — au sens de significations sociales objectives — font « boule de neige » et d'autres *fondent*[1] ; *comme* il a maigri, comme il a *fondu*) ; sans doute obtiendrai-je ainsi un certain rapport liant certaines formes de l'être à certaines autres. La comparaison de la neige fondante à certaines autres fontes plus mystérieuses (par exemple, au contenu de certains vieux mythes : le tailleur des contes de Grimm prend un fromage dans ses mains, fait croire que c'est une pierre, le serre si fort que le petit-lait s'en égoutte ; les assistants croient qu'il a fait goutter une pierre, qu'il en a exprimé le liquide) peut nous renseigner sur une liquidité secrète des solides, au sens où Audiberti, bien inspiré, a parlé de la noirceur secrète du lait. Cette liquidité, qui devra se comparer elle-même au suc des fruits et au sang de l'homme — qui est lui aussi quelque chose comme notre secrète et vitale liquidité —, nous renvoie à une certaine possibilité permanente du *compact granuleux* (désignant une certaine qualité d'être de l'*en-soi pur*) de se métamorphoser en *fluidité homogène et indifférenciée* (autre qualité d'être de l'en-soi pur). Et nous saisissons ici dès son origine et avec toute sa signification ontologique l'antinomie du continu et du discontinu, pôles féminins et masculins du monde, dont nous verrons ensuite le développement dialectique jusqu'à la théorie des quanta et la mécanique ondulatoire. Ainsi pourrons-nous arriver à déchiffrer le sens secret de la neige, qui est un sens ontologique. Mais en tout cela, où est le rapport au subjectif ? à l'imagination ? Nous n'avons fait que comparer des structures rigoureusement objectives et formuler l'hypothèse qui peut unifier et grouper ces structures. C'est pourquoi la psychanalyse porte ici sur les choses elles-mêmes, non sur les hommes. C'est aussi pourquoi je me défierais plus que M. Bachelard, à ce niveau, de recourir aux imaginations matérielles des poètes, fussent-ils Lautréamont, Rimbaud ou Poe. Certes, il est passionnant de rechercher le « Bestiaire de Lautréamont ». Mais si, en effet, nous sommes, dans cette recherche, revenus au subjectif, nous n'atteindrons des résultats vraiment signifiants que si nous considérons Lautréamont comme préférence originelle et pure de l'animalité[2] et si nous avons déterminé *d'abord* le sens objectif de l'animalité. Si en effet Lautréa-

1. Qu'on se rappelle aussi la « monnaie fondante » de Daladier.
2. D'une certaine animalité, c'est exactement ce que Scheler appelle les *valeurs vitales*.

mont *est ce qu'il préfère*, il faut d'abord savoir la nature de ce qu'il préfère. Et, certes, nous savons bien qu'il va « mettre » dans l'animalité autre chose et plus que je n'y mets. Mais ces enrichissements subjectifs qui nous renseignent sur Lautrémont sont polarisés par la structure objective de l'animalité. C'est pourquoi la psychanalyse existentielle de Lautréamont suppose d'abord un déchiffrement du sens objectif de l'*animal*. Pareillement, je songe de longue date à établir un *lapidaire* de Rimbaud. Mais quel sens aurait-il, si nous n'avions établi préalablement la signification du géologique en général ? Mais, dira-t-on, une signification suppose l'homme. Nous ne disons pas autre chose. Seulement, l'homme, étant transcendance, établit le signifiant par son surgissement même et le signifiant, à cause de la structure même de la transcendance, est un renvoi à d'autres transcendants qui peut se déchiffrer sans recours à la subjectivité qui l'a établi. L'énergie potentielle d'un corps est une qualité objective de ce corps qui doit être calculée objectivement en tenant uniquement compte de circonstances objectives. Et, pourtant, cette énergie ne peut venir habiter un corps que dans un monde dont l'apparition est corrélative de celle d'un pour-soi. Pareillement, on découvrira, par une psychanalyse rigoureusement objective, d'autres potentialités plus profondément engagées dans la matière des choses et qui restent entièrement transcendantes, encore qu'elles correspondent à un choix plus fondamental encore de la réalité-humaine, un choix de l'*être*.

Ceci nous amène à préciser le second point par où nous différons de M. Bachelard. Il est certain, en effet, que toute psychanalyse doit avoir ses principes *a priori*. En particulier, elle doit savoir *ce qu'elle cherche*, sinon comment pourrait-elle le trouver ? Mais comme le but de sa recherche ne saurait être établi lui-même par la psychanalyse, sous peine de cercle vicieux, il faut qu'il soit l'objet d'un postulat — ou qu'on le demande à l'expérience — ou qu'on l'établisse par le moyen de quelque autre discipline. La libido freudienne est évidemment un simple postulat : la volonté de puissance adlérienne semble une généralisation sans méthode des données empiriques — et il faut bien qu'elle soit sans méthode puisque c'est elle qui permet de jeter les bases d'une méthode psychanalytique. M. Bachelard semble s'en rapporter à ces devanciers ; le postulat de la sexualité semble dominer ses recherches ; d'autres fois, nous sommes renvoyés à la *mort*, au traumatisme de la naissance, à la volonté de puissance ; bref, sa psychanalyse semble plus sûre de sa méthode que de ses principes et sans doute compte-t-elle sur ses résultats pour l'éclairer sur le but précis de sa recherche. Mais c'est mettre la charrue devant les bœufs, jamais les conséquences ne permettront d'établir le principe, pas plus que la sommation des modes finis ne permettra de saisir la substance. Il nous paraît donc qu'il faut abandonner ici ces principes empiriques ou ces postulats qui feraient de l'homme, *a priori*, une sexualité ou

une volonté de puissance, et qu'il convient d'établir rigoureusement le but de la psychanalyse à partir de l'ontologie. C'est ce que nous avons tenté dans le paragraphe précédent. Nous avons vu que la réalité-humaine, bien avant de pouvoir être décrite comme *libido* ou volonté de puissance, est *choix d'être*, soit directement, soit par appropriation du monde. Et nous avons vu que — lorsque le choix se porte sur l'appropriation — chaque *chose* est choisie en dernière analyse, non pour son potentiel sexuel, mais par suite de la manière dont elle *rend* l'être, de la façon dont l'être affleure à sa surface. Une psychanalyse des *choses* et de leur *matière* doit donc se préoccuper avant tout d'établir la façon dont chaque chose est le symbole *objectif* de l'être et du rapport de la réalité-humaine à cet être. Nous ne nions pas qu'il faille découvrir, par après, tout un symbolisme sexuel dans la nature, mais c'est une couche secondaire et réductible qui suppose d'abord une psychanalyse des structures présexuelles. Ainsi, considérerions-nous l'étude de M. Bachelard sur l'eau, qui fourmille d'aperçus ingénieux et profonds, comme un ensemble de suggestions, comme une collection précieuse de matériaux qui devraient être utilisés, à présent, par une psychanalyse consciente de ses principes.

Ce que l'ontologie peut apprendre à la psychanalyse, en effet, c'est tout d'abord l'origine *vraie* des significations des choses et leur relation *vraie* à la réalité-humaine. Elle seule, en effet, peut se placer sur le plan de la transcendance et saisir d'une seule vue l'être-dans-le-monde avec ses deux termes, parce que, seule, elle se place originellement dans la perspective du *cogito*. C'est encore l'idée de facticité et celle de situation qui nous permettront de comprendre le symbolisme existentiel des choses. Nous avons vu, en effet, qu'il est possible théoriquement et pratiquement impossible de distinguer la facticité du projet qui la constitue en situation. Cette constatation doit nous servir ici : il ne faudrait pas croire, en effet, nous l'avons vu, que le *ceci*, dans l'extériorité d'indifférence de son être et indépendamment du surgissement d'un pour-soi, ait une signification quelconque. Certes, sa *qualité*, nous l'avons vu, n'est rien d'autre que son être. Le jaune du citron, disions-nous, n'est pas un mode subjectif d'appréhension du citron : il *est le citron*. Nous avons montré aussi[1] que le citron tout entier est étendu à travers ses qualités et que chacune des qualités est étendue à travers les autres ; c'est ce que nous avons nommé justement *ceci*. Toute qualité de l'être est tout l'être ; elle est la présence de son absolue contingence, elle est son irréductibilité d'indifférence. Toutefois, dès notre seconde partie, nous insistions sur l'inséparabilité, dans la qualité même, du projet et de la facticité. Nous écrivions, en effet : « Pour qu'il y ait qualité, il faut qu'*il y ait* de l'être pour un néant qui par nature ne soit pas l'être… la qualité, c'est

1. IIe partie, chap. III, § 3.

l'être tout entier se dévoilant dans les limites du *il y a.* » Ainsi, dès l'origine, nous ne pouvons mettre la signification de la qualité au compte de l'être *en soi*, puisqu'il faut déjà le « il y a », c'est-à-dire la médiation néantisante du pour-soi, pour qu'il y ait des qualités. Mais nous comprenons facilement à partir de ces remarques que la signification de la qualité marque à son tour quelque chose comme un renforcement du « il y a », puisque, justement, nous prenons notre appui sur elle pour dépasser le « il y a » vers l'être tel qu'il est absolument et en soi. Dans chaque appréhension de qualité, il y a, en ce sens, un effort métaphysique pour échapper à notre condition, pour percer le manchon de néant du « il y a » et pour pénétrer jusqu'à l'en-soi pur. Mais nous ne pouvons évidemment que saisir la qualité comme symbole d'un être qui nous échappe totalement, encore qu'il soit totalement là, devant nous, c'est-à-dire, en somme, faire fonctionner l'être révélé comme symbole de l'être en soi. Cela signifie justement qu'une nouvelle structure du « il y a » se constitue, qui est la couche significative, encore que cette couche se révèle dans l'unité absolue d'un même projet fondamental. C'est ce que nous appellerons la teneur métaphysique de toute révélation intuitive de l'être ; et c'est précisément ce que nous devrons atteindre et dévoiler par la psychanalyse. Quelle est la teneur métaphysique du jaune, du rouge, du poli, du rugueux ? Quel est — question qu'on posera *après* ces questions élémentaires — le coefficient métaphysique du citron, de l'eau, de l'huile, etc. ? Autant de problèmes que la psychanalyse se doit de résoudre si elle veut comprendre un jour pourquoi Pierre aime les oranges et a horreur de l'eau, pourquoi il mange volontiers de la tomate et refuse de manger des fèves, pourquoi il vomit s'il est forcé d'avaler des huîtres ou des œufs crus.

Seulement, nous avons montré aussi l'erreur qu'il y aurait, par exemple, à croire que nous « projetons » nos dispositions affectives *sur* la chose, pour l'éclairer, ou la colorer. D'abord, en effet, nous avons vu depuis longtemps qu'un sentiment n'est nullement une disposition intérieure, mais un rapport objectivant et transcendant, qui se fait apprendre par son objet ce qu'il est. Mais ce n'est pas tout : un exemple nous montrera que l'explication par la *projection* (c'est le sens du trop fameux « un paysage est un état d'âme ») est une pétition de principe. Soit, par exemple, cette qualité particulière qu'on nomme le *visqueux*. Il est certain qu'elle signifie pour l'adulte européen une foule de caractères *humains* et *moraux* qui peuvent facilement se réduire à des relations d'être. Une poignée de main est visqueuse, un sourire est visqueux, une pensée, un sentiment peuvent être visqueux. L'opinion commune est que j'ai d'abord eu l'expérience de certaines conduites et de certaines attitudes morales qui me déplaisent et que je condamne ; et que, d'autre part, j'ai l'intuition sensible du visqueux. Par après j'établirais une liaison entre ces

sentiments et la viscosité, et le visqueux fonctionnerait comme symbole de toute une classe de sentiments et d'attitudes humains. J'aurais donc enrichi le visqueux en projetant sur lui mon savoir touchant cette catégorie humaine de conduites. Mais comment accepter cette explication par projection? Si nous supposons que nous avons saisi d'abord les sentiments comme qualités psychiques pures, comment pourrions-nous saisir leur relation au visqueux? Le sentiment saisi dans sa pureté qualitative ne pourra se révéler que comme une certaine disposition purement inétendue, blâmable par son rapport à certaines valeurs et à certaines conséquences ; en aucun cas, il ne « fera image » si l'image n'est pas donnée d'abord. Et, d'autre part, si le visqueux n'est pas chargé originellement d'un sens affectif, s'il ne se donne que comme une certaine qualité matérielle, on ne voit pas comment il pourrait être jamais élu comme représentant symbolique de certaines unités psychiques. En un mot, pour établir consciemment et clairement une relation symbolique entre la viscosité et la bassesse poisseuse de certains individus, il faudrait que nous saisissions déjà la bassesse dans la viscosité et la viscosité dans certaines bassesses. Il s'ensuit donc que l'explication par la projection n'explique rien, puisqu'elle suppose ce qu'il faudrait expliquer. D'ailleurs, échappât-elle à cette objection de principe, ce serait pour en rencontrer une autre, tirée de l'expérience et non moins grave : l'explication par projection implique en effet que le sujet projetant soit parvenu par l'expérience et l'analyse à une certaine connaissance de la structure et des effets des attitudes qu'il nommera visqueuses. Dans cette conception, en effet, le recours à la viscosité n'enrichit point comme une *connaissance* notre expérience de la bassesse humaine; tout au plus sert-elle d'unité thématique, de rubrique imagée à des connaissances déjà acquises. D'un autre côté, la viscosité proprement dite et considérée à l'état isolé pourra nous paraître pratiquement nuisible (parce que les substances visqueuses collent aux mains, aux vêtements, parce qu'elles tachent), mais non pas *répugnante.* Nous ne saurions, en effet, expliquer le dégoût qu'elle inspire que par la contamination de cette qualité physique avec certaines qualités morales. Il devrait donc y avoir comme un apprentissage de la valeur symbolique du visqueux. Mais l'observation nous apprend que les plus jeunes enfants témoignent de la répulsion en présence du visqueux, comme s'il était *déjà* contaminé de psychique; elle nous apprend aussi qu'ils *comprennent*, dès qu'ils savent parler, la valeur des mots de « mou », « bas », etc., appliqués à la description de sentiments. Tout se passe comme si nous surgissions dans un univers où les sentiments et les actes sont tout chargés de matérialité, ont une étoffe substantielle, sont *vraiment* mous, plats, visqueux, bas, élevés, etc., et où les substances matérielles ont originellement une signification psychique qui les rend

répugnantes, horrifiantes, attirantes, etc. Aucune explication par projection ou par analogie n'est ici recevable. Et, pour nous résumer, il est impossible que nous tirions la valeur de symbole psychique du visqueux de la qualité brute du *ceci* comme aussi bien que nous projetions cette signification sur le *ceci* à partir d'une *connaissance* des attitudes psychiques considérées. Comment faut-il donc concevoir cette immense symbolique universelle qui se traduit par nos répugnances, nos haines, nos sympathies, nos attirances pour des objets dont la matérialité devrait, par principe, demeurer non-signifiante? Pour faire des progrès dans cette étude, il faut abandonner un certain nombre de postulats. En particulier, nous ne devons plus postuler *a priori* que l'attribution de la viscosité à tel ou tel sentiment n'est qu'une image et non une connaissance — nous devons aussi refuser d'admettre, avant plus ample information, que c'est le psychique qui permet d'informer symboliquement la matière physique et qu'il y a priorité de notre expérience de la bassesse humaine sur la saisie du « visqueux » comme signifiant.

Revenons au projet originel. Il est projet d'appropriation. Il contraint donc le *visqueux* à révéler son être; le surgissement du pour-soi à l'être étant appropriatif, le visqueux perçu est « visqueux à posséder », c'est-à-dire que le lien originel de moi au visqueux est que je projette d'être fondement de son être, en tant qu'il est moi-même idéalement. Dès l'origine donc, il apparaît comme un possible moi-même à fonder; dès l'origine, il est *psychisé*. Cela ne signifie aucunement que je le dote d'une âme, à la façon de l'animisme primitif, ni de vertus métaphysiques, mais seulement que sa matérialité même se révèle à moi comme ayant une signification psychique — cette signification psychique ne faisant qu'un, d'ailleurs, avec la valeur symbolique qu'il a par rapport à l'être-en-soi. Cette manière appropriative de *faire rendre* au visqueux toutes ses significations peut être considérée comme un *a priori* formel, encore qu'elle soit libre projet et qu'elle s'identifie avec l'être du pour-soi lui-même; c'est qu'en effet elle ne dépend pas originellement de la manière d'être du visqueux, mais seulement de son être-là brut, de sa pure existence rencontrée; elle serait semblable pour toute autre rencontre en tant qu'elle est simple projet d'appropriation, en tant qu'elle ne se distingue en rien du pur « il y a » et qu'elle est, selon qu'on l'envisage d'une façon ou de l'autre, pure liberté ou pur néant. Mais c'est précisément dans le cadre de ce projet appropriatif que le visqueux se révèle et développe sa viscosité. Cette viscosité est donc *déjà* — dès l'apparition première du visqueux — réponse à une demande, déjà *don de soi*; le visqueux paraît comme déjà l'ébauche d'une fusion du monde avec moi; et ce qu'il m'apprend de lui, son caractère de *ventouse qui m'aspire*, c'est déjà une réplique à une interrogation concrète; il répond avec son être même, avec sa manière d'être, avec

toute sa matière. Et la réponse qu'il donne est à la fois pleinement adaptée à la question et à la fois opaque et indéchiffrable car elle est riche de toute son indicible matérialité. Elle est claire en tant qu'elle s'adapte exactement à la question : le visqueux se laisse saisir comme ce dont je manque, il se laisse palper par une enquête appropriative ; c'est à cette ébauche d'appropriation qu'il laisse découvrir sa viscosité. Elle est opaque parce que, précisément, si la forme signifiante est éveillée dans le visqueux par le pour-soi, c'est avec toute sa viscosité qu'il vient la remplir. Il nous renvoie donc une signification pleine et dense et cette signification nous livre l'*être-en-soi*, en tant que le visqueux est présentement ce qui manifeste le monde, et l'*ébauche de nous-même*, en tant que l'appropriation esquisse quelque chose comme un acte fondant du visqueux. Ce qui revient vers nous alors, comme une qualité objective, est une *nature* neuve qui n'est ni matérielle (et physique), ni psychique, mais qui transcende l'opposition du psychique et du physique en se découvrant à nous comme l'expression ontologique du monde tout entier, c'est-à-dire qui s'offre comme rubrique pour classer tous les *ceci* du monde, qu'il s'agisse d'organisations matérielles ou de transcendances transcendées. Cela signifie que l'appréhension du visqueux comme tel a, du même coup, créé une manière particulière de se donner pour l'en-soi du monde, elle symbolise l'être à sa façon, c'est-à-dire que tant que dure le contact avec le visqueux, tout se passe pour nous comme si la viscosité était le sens du monde tout entier, c'est-à-dire l'unique mode d'être de l'être-en-soi, à la façon, dont, pour les primitifs du clan du lézard, tous les objets *sont* lézards. Quel peut être, dans l'exemple choisi, le mode d'être symbolisé par le visqueux ? Je vois d'abord que c'est l'homogénéité et l'imitation de la liquidité. Une substance visqueuse, comme la poix, est un fluide aberrant. Elle nous paraît d'abord manifester l'être partout fuyant et partout semblable à lui-même, qui s'échappe de toute part et sur lequel, cependant, on peut flotter, l'être sans danger et sans mémoire qui se change éternellement en lui-même, sur lequel on ne marque pas et qui ne saurait marquer sur nous, qui glisse et sur lequel on glisse, qui peut se posséder par le glissement (canot, canot automobile, ski nautique, etc.), et qui ne possède jamais, parce qu'il roule sur vous, l'être qui est éternité et temporalité infinie, parce qu'il est changement perpétuel sans rien qui change et qui symbolise le mieux, par cette synthèse d'éternité et de temporalité, une fusion possible du pour-soi comme pure temporalité et de l'en-soi comme éternité pure. Mais aussitôt le visqueux se révèle essentiellement comme louche, parce que la fluidité existe chez lui au ralenti ; il est empâtement de la liquidité, il représente en lui-même un triomphe naissant du solide sur le liquide, c'est-à-dire une tendance de l'en-soi d'indifférence, que représente le pur solide, à figer la liquidité, c'est-à-dire à absorber le pour-soi qui devrait le

fonder. Le visqueux est l'agonie de l'eau; il se donne lui-même comme un phénomène en devenir, il n'a pas la permanence dans le changement de l'eau, mais au contraire il représente comme une coupe opérée dans un changement d'état. Cette instabilité figée du visqueux décourage la possession. L'eau est plus fuyante, mais on peut la posséder dans sa fuite même, en tant que fuyante. Le visqueux fuit d'une fuite épaisse qui ressemble à celle de l'eau comme le vol lourd et à ras de terre de la poule ressemble à celui de l'épervier. Et cette fuite même ne peut être possédée car elle se nie en tant que fuite. Elle est presque, déjà, une permanence solide. Rien ne témoigne mieux de ce caractère louche de « substance entre deux états » que la lenteur avec laquelle le visqueux se fond avec lui-même : une goutte d'eau touchant la surface d'une nappe d'eau est instantanément transmuée en nappe d'eau ; nous ne saisissons pas l'opération comme une absorption quasi buccale de la goutte par la nappe, mais plutôt comme une spiritualisation et une désindividualisation d'un être singulier qui se dissout de soi-même dans le grand tout dont il est issu. Le symbole de la nappe d'eau semble jouer un rôle très important dans la constitution des schèmes panthéistiques ; il révèle un type particulier de rapport de l'être à l'être. Mais si nous considérons le visqueux, nous constatons (bien qu'il ait conservé mystérieusement *toute* la fluidité, au ralenti ; il ne faut pas le confondre avec les purées où la fluidité, ébauchée, subit de brusques cassages, de brusques stoppages, et où la substance, après une ébauche de *coulage*, boule brusquement cul par-dessus tête) qu'il présente une hystérésis constante dans le phénomène de la transmutation en soi-même : le miel qui coule de ma cuiller sur le miel contenu dans le pot commence par sculpter la surface, il se détache sur elle en relief et sa fusion au tout se présente comme un affaissement, un ravalement qui apparaît à la fois comme un *dégonflage* (qu'on songe à l'importance pour les sensibilités enfantines du bonhomme de baudruche qu'on « souffle » comme le verre et qui se dégonfle en laissant échapper un lamentable gémissement) et comme l'étalement, le raplatissement des seins un peu mûrs d'une femme qui s'étend sur le dos. Il y a, en effet, dans ce visqueux qui se fond en lui-même, à la fois une résistance visible, comme un refus de l'individu qui ne veut pas s'anéantir dans le tout de l'être, et, en même temps, une mollesse poussée à son extrême conséquence : car le *mou* n'est pas autre chose qu'un anéantissement qui s'arrête à mi-chemin ; le mou est ce qui nous renvoie le mieux l'image de notre propre puissance destructrice et de ses limites. La lenteur de la disparition de la goutte visqueuse au sein du tout est prise d'abord en *mollesse*, puisque c'est comme un anéantissement retardé et qui semble chercher à gagner du temps ; mais cette mollesse va jusqu'au bout : la goutte s'enlise dans la nappe de visqueux. De ce phénomène vont naître plusieurs caractères du

visqueux : d'abord c'est qu'il est *mou* au contact. Jetez de l'eau sur le sol : elle *coule*. Jetez une substance visqueuse : elle s'étire, elle s'étale, elle s'aplatit, elle est *molle* ; touchez le visqueux, il ne fuit pas : il cède. Il y a dans l'insaisissabilité même de l'eau une dureté impitoyable qui lui donne un sens secret de métal : finalement elle est incompressible comme l'acier. Le visqueux est compressible. Il donne donc d'abord l'impression d'un être qu'on peut *posséder*. Doublement : sa viscosité, son adhérence à soi l'empêche de fuir, je puis donc le prendre dans mes mains, séparer une certaine quantité de miel ou de poix du reste du pot et, par là, *créer* un objet individuel par une création continuée ; mais, en même temps, la mollesse de cette substance, qui s'écrabouille dans mes mains, me donne l'impression que je *détruis* perpétuellement. Il y a bien là l'image d'une destruction-création. Le visqueux est *docile*. Seulement, au moment même où je crois le posséder, voilà que, par un curieux renversement, c'est *lui* qui me possède. C'est là qu'apparaît son caractère essentiel : sa mollesse fait ventouse. L'objet que je tiens dans ma main, s'il est solide, je peux le lâcher quand il me plaît ; son inertie symbolise pour moi mon entière puissance : je le fonde, mais il ne me fonde point ; c'est le pour-soi qui ramasse en lui-même l'en-soi et qui l'élève jusqu'à la dignité d'en-soi, sans se compromettre, en restant toujours puissance assimilante et créatrice ; c'est le pour-soi qui absorbe l'en-soi. Autrement dit, la possession affirme la primauté du pour-soi dans l'être synthétique « En-soi-Pour-soi ». Mais voici que le visqueux renverse les termes : le pour-soi est soudain *compromis*. J'écarte les mains, je veux lâcher le visqueux et il adhère à moi, il me pompe, il m'aspire ; son mode d'être n'est ni l'inertie rassurante du solide, ni un dynamisme comme celui de l'eau qui s'épuise à me fuir : c'est une activité molle, baveuse et féminine d'aspiration, il vit obscurément sous mes doigts et je sens comme un vertige, il m'attire en lui comme le fond d'un précipice pourrait m'attirer. Il y a comme une fascination tactile du visqueux. Je ne suis plus le maître d'*arrêter* le processus d'appropriation. Il continue. En un sens, c'est comme une docilité suprême du possédé, une fidélité de chien qui *se donne*, même quand on ne veut plus de lui, et en un autre sens, c'est, sous cette docilité, une sournoise appropriation du possédant par le possédé. On voit ici le symbole qui se découvre brusquement : il y a des possessions vénéneuses ; il y a possibilité que l'en-soi absorbe le pour-soi ; c'est-à-dire qu'un être se constitue à l'inverse de « l'En-soi-Pour-soi », où l'en-soi attirerait le pour-soi dans sa contingence, dans son extériorité d'indifférence, dans son existence sans fondement. A cet instant, je saisis tout à coup le piège du visqueux : c'est une fluidité qui me retient et qui me compromet, je ne puis *glisser* sur le visqueux, toutes ses ventouses me retiennent, il ne peut glisser sur moi : il s'accroche comme une sangsue. Le glissement pourtant n'est pas simplement *nié*

comme par le solide, il est *dégradé* : le visqueux semble s'y prêter, il m'y invite, car une nappe de visqueux au repos n'est pas sensiblement distincte d'une nappe de liquide très dense; seulement c'est une attrape : le glissement est *sucé* par la substance glissante, et il laisse sur moi des traces. Le visqueux apparait comme un liquide vu dans un cauchemar et dont toutes les propriétés s'animeraient d'une sorte de vie et se retourneraient contre moi. Le visqueux, c'est la revanche de l'en-soi. Revanche douceâtre et féminine qui se symbolisera sur un autre plan par la qualité de *sucré*. C'est pourquoi le sucré comme *douceur au goût* — douceur indélébile, qui demeure indéfiniment dans la bouche et survit à la déglutition — complète parfaitement l'essence du visqueux. Le visqueux sucré est l'idéal du visqueux ; il symbolise la mort sucrée du pour-soi (la guêpe qui s'enfonce dans la confiture et s'y noie). Mais, en même temps, le visqueux c'est *moi*, du seul fait que j'ai ébauché une appropriation de la substance visqueuse. Cette succion du visqueux que je sens sur mes mains ébauche comme une *continuité* de la substance visqueuse à moi-même. Ces longues et molles colonnes de substance qui tombent de moi jusqu'à la nappe visqueuse (lorsque, par exemple, après y avoir plongé ma main, je l'en arrache) symbolisent comme une coulée de moi-même vers le visqueux. Et l'hystérésis que je constate dans la fusion de la base de ces colonnes, avec la nappe, symbolise comme la résistance de mon être à l'absorption de l'en-soi. Si j'enfonce dans l'eau, si j'y plonge, si je m'y laisse couler, je ne ressens aucune gêne car je n'ai, à aucun degré, la crainte de m'y diluer : je demeure un solide dans sa fluidité. Si j'enfonce dans le visqueux, je sens que je vais m'y perdre, c'est-à-dire me diluer en visqueux, précisément parce que le visqueux est en instance de solidification. Le *pâteux* présenterait le même aspect que le visqueux, de ce point de vue, mais il ne fascine pas, il ne compromet pas, parce qu'il est inerte. Il y a, dans l'appréhension même du visqueux, substance collante, compromettante et sans équilibre, comme la hantise d'une *métamorphose* Toucher du visqueux, c'est risquer de se diluer en viscosité.

Or, cette dilution, par elle-même est déjà effrayante, parce qu'elle est absorption du pour-soi par l'en-soi comme de l'encre par un buvard. Mais, *en outre*, il est effrayant, à tant faire que de se métamorphoser en chose, que ce soit précisément une métamorphose *en* visqueux. Si même je pouvais concevoir une liquéfaction de moi-même, c'est-à-dire une transformation de mon être en eau, je n'en serais pas outre mesure affecté, car l'eau est le symbole de la conscience · son mouvement, sa fluidité, cette solidarité non solidaire de son être, sa fuite perpétuelle, etc., tout en elle me rappelle le pour-soi ; au point que les premiers psychologues qui ont marqué le caractère de *durée* de la conscience (James, Bergson) l'ont très fréquemment comparée à un fleuve. C'est le fleuve qui évoque le

mieux l'image de l'interpénétration constante des parties d'un tout et de leur perpétuelle dissociabilité, disponibilité. Mais le visqueux offre une image horrible : il est horrible en soi de *devenir visqueuse* pour une conscience. C'est que l'être du visqueux est adhérence molle et, par ventouses de toutes ses parties, solidarité et complicité sournoise de chacune avec chacune, effort vague et mou de chacune pour s'individualiser, que suit une retombée, un aplatissement vidé de l'individu, sucé de toute part par la substance. Une conscience qui *deviendrait visqueuse* se transformerait donc par empâtement de ses idées. Nous l'avons dès notre surgissement dans le monde, cette hantise d'une conscience qui voudrait s'élancer vers le futur, vers un projet de soi et qui se sentirait, dans le moment même où elle aurait conscience d'y parvenir, retenue sournoisement, invisiblement par la succion du passé et qui devrait assister à sa lente dilution dans ce passé qu'elle fuit, à l'invasion de son projet par mille parasites jusqu'à ce qu'enfin elle se perde complètement elle-même. De cette horrible condition, le « vol de la pensée » des psychoses d'influence nous donne la meilleure image. Mais qu'est-ce donc que traduit cette crainte, sur le plan ontologique, sinon justement la fuite du pour-soi devant l'en-soi de la facticité, c'est-à-dire justement la temporalisation ? L'horreur du visqueux c'est l'horreur que le temps ne devienne visqueux, que la facticité ne progresse continûment et insensiblement et n'aspire le pour-soi qui « l'existe ». C'est la crainte non de la mort, non de l'en-soi pur, non du néant, mais d'un type d'être particulier, qui n'existe pas plus que l'*en-soi-pour-soi* et qui est seulement *représenté* par le visqueux. Un être idéal que je réprouve de toutes mes forces et qui me hante comme la *valeur* me hante dans mon être : un être idéal où l'en-soi non fondé a priorité sur le pour-soi et que nous nommerons une *antivaleur*.

Ainsi, dans le projet appropriatif du visqueux, la viscosité se révèle soudain comme symbole d'une antivaleur, c'est-à-dire d'un type d'être non réalisé, mais menaçant, qui va hanter perpétuellement la conscience comme le danger constant qu'elle fuit et, de ce fait, transforme soudain le projet d'appropriation en projet de fuite. Quelque chose est apparu qui ne résulte d'aucune expérience antérieure, mais seulement de la compréhension préontologique de l'en-soi et du pour-soi et qui est proprement le *sens* du visqueux. En un sens, c'est une expérience, puisque la viscosité est une découverte intuitive ; et, en un autre sens, c'est comme l'invention d'une aventure de l'être. A partir de là apparaît pour le pour-soi un certain danger neuf, un mode d'être menaçant et à éviter, une catégorie concrète qu'il retrouvera partout. Le visqueux ne symbolise aucune conduite psychique, *a priori* : il manifeste une certaine relation de l'être avec lui-même et cette relation est originellement *psychisée* parce que je

l'ai découverte dans une ébauche d'appropriation et que la viscosité m'a renvoyé mon image. Ainsi suis-je enrichi, dès mon premier contact avec le visqueux, d'un schème ontologique valable, par delà la distinction du psychique et du non-psychique, pour interpréter le sens d'être de tous les existants d'une certaine catégorie, cette catégorie surgissant d'ailleurs comme un cadre vide *avant* l'expérience des différentes espèces de visqueux. Je l'ai jetée dans le monde par mon projet originel en face du visqueux, elle est une structure objective du monde en même temps qu'une antivaleur, c'est-à-dire qu'elle détermine un secteur où viendront se ranger les objets visqueux. Dès lors, chaque fois qu'un objet manifestera pour moi ce rapport d'être, qu'il s'agisse d'une poignée de main, d'un sourire ou d'une pensée, il sera par définition saisi comme visqueux, c'est-à-dire que, par delà sa contexture phénoménale, il m'apparaîtra comme constituant, en unité avec les poix, les colles, les miels, etc., le grand secteur ontologique de la viscosité. Et, réciproquement, dans la mesure où le *ceci* que je veux m'approprier représente le monde entier, le visqueux, dès mon premier contact intuitif, m'apparaît riche d'une foule de significations obscures et de renvois qui le dépassent. Le visqueux se découvre de lui-même comme « beaucoup plus que le visqueux » ; dès son apparition il transcende toutes distinctions entre psychique et physique, entre l'existant brut et les significations du monde : il est un sens possible de l'être. La première expérience que l'enfant peut faire du visqueux l'enrichit donc psychologiquement et moralement : il n'aura pas besoin d'attendre l'âge d'homme pour découvrir le genre de bassesse agglutinante que l'on nomme, au figuré, « visqueux » · elle est là, auprès de lui, dans la viscosité même du miel ou de la glu. Ce que nous disons du visqueux vaut pour tous les objets qui entourent l'enfant : la simple révélation de leur matière étend son horizon jusqu'aux extrêmes limites de l'être et le dote, du même coup, d'un ensemble de *clés* pour déchiffrer l'être de tous les faits humains. Cela ne signifie point qu'il *connaisse* à l'origine les « laideurs » de la vie, les « caractères », ou, au contraire, les « beautés », de l'existence. Simplement il est en possession de tous les *sens d'être* dont laideurs et beautés, conduites, traits psychiques, relations sexuelles, etc., ne seront jamais que des exemplifications particulières. Le gluant, le pâteux, le vaporeux, etc., les trous de sable et de terre, les cavernes, la lumière, la nuit, etc., lui révèlent des modes d'être prépsychiques et présexuels, qu'il passera sa vie, par la suite, à expliciter. Il n'y a pas d'enfant « innocent ». En particulier, nous reconnaîtrons volontiers, avec les freudiens, les innombrables relations que certaines matières et certaines formes qui entourent les enfants entretiennent avec la sexualité. Mais nous n'entendons pas par là qu'un instinct sexuel, déjà constitué, les a chargées de

signification sexuelle. Il nous paraît, au contraire, que ces matières et ces formes sont saisies pour elles-mêmes et qu'elles découvrent à l'enfant des modes d'être et des relations à l'être du pour-soi qui vont éclaircir et façonner sa sexualité. Pour ne citer qu'un exemple, beaucoup de psychanalystes ont été frappés de l'attirance qu'exerçaient sur l'enfant toutes les espèces de *trous* (trous dans le sable, dans la terre, grottes, cavernes, anfractuosités), et ils ont expliqué cette attirance soit par le caractère anal de la sexualité enfantine, soit par le choc prénatal, soit même par un pressentiment de l'acte sexuel proprement dit. Nous ne saurions retenir aucune de ces explications : celle du « traumatisme de la naissance » est hautement fantaisiste. Celle qui assimile le trou à l'organe sexuel féminin suppose chez l'enfant une expérience qu'il ne saurait avoir ou un pressentiment qu'on ne peut justifier. Quant à la sexualité « anale » de l'enfant, nous ne songeons pas à la nier, mais pour qu'elle vienne éclairer et charger de symbole les trous qu'il rencontre dans le champ perceptif, il faudrait que l'enfant saisisse son anus comme un trou ; mieux, il faudrait que la saisie de l'essence du trou, de l'orifice, corresponde à la sensation qu'il a de son anus. Mais nous avons assez montré le caractère subjectif du « corps-pour-moi » pour que l'on comprenne l'impossibilité où est l'enfant de saisir une partie quelconque de son corps comme structure objective de l'univers. C'est pour autrui que l'anus apparaît comme orifice. Il ne saurait être vécu comme tel ; même les soins intimes que la mère donne à l'enfant ne sauraient le découvrir sous cet aspect, puisque l'anus, zone érogène, zone de douleur, n'est pas pourvu de terminaisons nerveuses tactiles. C'est, au contraire, par autrui — par les mots que la mère emploie pour désigner le corps de l'enfant — que celui-ci apprend que son anus est un *trou.* C'est donc la nature objective du trou perçu dans le monde qui va éclairer pour lui la structure objective et le sens de la zone anale, c'est elle qui va donner un *sens* transcendant aux sensations érogènes qu'il se bornait jusque-là à « exister ». Or, en lui-même, le *trou* est le symbole d'un mode d'être que la psychanalyse existentielle se doit d'éclaircir. Nous ne pouvons y insister ici. On voit tout de suite, cependant, qu'il se présente originellement comme un néant « à combler » avec ma propre chair : l'enfant ne peut se tenir de mettre son doigt ou son bras entier dans le trou. Il me présente donc l'image vide de moi-même ; je n'ai qu'à m'y couler pour me faire exister dans le monde qui m'attend. L'idéal du trou est donc l'excavation qui se moulera soigneusement sur ma chair, de manière que, en m'y gênant et en m'y adaptant étroitement, je contribuerai à faire exister le plein d'être dans le monde. Ainsi, boucher le trou, c'est originellement faire le sacrifice de mon corps pour que la plénitude d'être existe, c'est-à-dire subir la passion du pour-soi pour façonner, parfaire et

sauver la totalité de l'en-soi [1]. Nous saisissons là, à son origine, une des tendances les plus fondamentales de la réalité-humaine : la tendance *à remplir*. Nous retrouverons cette tendance chez l'adolescent et chez l'adulte ; une bonne partie de notre vie se passe à boucher les trous, à remplir les vides, à réaliser et à fonder symboliquement le plein. L'enfant reconnaît, à partir de ses premières expériences, qu'il est lui-même troué. Lorsqu'il se met le doigt dans la bouche, il tente de murer les trous de son visage, il attend que le doigt se fonde avec les lèvres et le palais et *bouche* l'orifice buccal, comme on bouche avec du ciment la lézarde d'un mur, il recherche la densité, la plénitude uniforme et sphérique de l'être parménidien ; et s'il suce son doigt, c'est précisément pour le diluer, pour le transformer en une pâte collante qui obturera le trou de sa bouche. Cette tendance est certainement une des plus fondamentales parmi celles qui servent de soubassement à l'acte de manger : la nourriture c'est le « mastic » qui obturera la bouche ; manger, c'est, entre autres choses, se boucher. C'est seulement à partir de là que nous pouvons passer à la sexualité : l'obscénité du sexe féminin est celle de toute chose *béante* ; c'est un *appel d'être*, comme d'ailleurs tous les trous ; en soi la femme appelle une chair étrangère qui doive la transformer en plénitude d'être par pénétration et dilution. Et inversement la femme sent sa condition comme un appel, précisément parce qu'elle est « trouée ». C'est la véritable origine du complexe adlérien. Sans aucun doute le sexe est bouche, et bouche vorace qui avale le pénis — ce qui peut bien amener l'idée de castration : l'acte amoureux est castration de l'homme — mais c'est avant tout que le sexe est trou. Il s'agit donc ici d'un apport *présexuel* qui deviendra une des composantes de la sexualité comme attitude humaine empirique et complexe, mais qui, loin de tirer son origine de l'être-sexué, n'a rien de commun avec la sexualité fondamentale dont nous avons expliqué la nature au livre III. Il n'en demeure pas moins que l'expérience du trou, lorsque l'enfant voit la réalité, enveloppe le pressentiment ontologique de l'expérience sexuelle en général ; c'est avec sa chair que l'enfant bouche le trou, et le trou, avant toute spécification sexuelle, est une attente obscène, un appel de chair.

On saisit l'importance que revêtira, pour la psychanalyse existentielle, l'élucidation de ces catégories existentielles, immédiates et concrètes. Nous saisissons, à partir de là, des projets très généraux de la réalité-humaine. Mais ce qui intéresse le psychanalyste au premier chef, c'est de déterminer le projet libre de la personne singulière à partir de la relation individuelle qui l'unit à ces différents symboles de l'être. Je puis aimer les contacts visqueux, avoir horreur des trous,

1. Il faudrait noter aussi l'importance de la tendance inverse, la tendance à percer des trous, qui demanderait à elle seule une analyse existentielle.

etc. Cela ne signifie point que le visqueux, le graisseux, le trou, etc., aient perdu pour moi leur signification ontologique générale, mais, au contraire, que, *à cause* de cette signification, je me détermine de telle ou telle manière par rapport à eux. Si le visqueux est bien le symbole d'un être où le pour-soi est bu par l'en-soi, que suis-je donc moi qui, à l'encontre des autres, aime le visqueux ? A quel projet fondamental de moi-même suis-je renvoyé si je veux expliciter cet amour d'un en-soi enlisant et louche ? Ainsi, les *goûts* ne restent pas des données irréductibles ; si on sait les interroger, ils nous révèlent les projets fondamentaux de la personne. Il n'est pas jusqu'aux préférences alimentaires qui n'aient un sens. On s'en rendra compte si l'on veut bien réfléchir que chaque goût se présente, non comme un *datum* absurde qu'on devrait excuser, mais comme une valeur évidente. Si j'aime le goût de l'ail, il me paraît irrationnel que d'autres puissent ne pas l'aimer. Manger, en effet, c'est s'approprier par destruction, c'est en même temps se *boucher* avec un certain être. Et cet être est donné comme une synthèse de température, de densité et de saveur proprement dite. En un mot, cette synthèse signifie *un certain être* ; et lorsque nous mangeons, nous ne nous bornons pas, par le goût, à *connaître* certaines qualités de cet être ; en les goûtant, nous nous les approprions. Le goût est assimilation ; la dent révèle, par l'acte même de broyer, la densité du corps qu'elle transforme en bol alimentaire. Aussi l'intuition synthétique de l'aliment est-elle en elle-même destruction assimilatrice. Elle me révèle l'être avec lequel je vais faire ma chair. Dès lors, ce que j'accepte ou que je rejette avec dégoût, c'est l'être même de cet existant, ou, si l'on préfère, la totalité de l'aliment me propose un certain mode d'être de l'être que j'accepte ou que je refuse. Cette totalité est organisée comme une forme, dans laquelle les qualités de densité et de température, plus sourdes, s'effacent derrière la saveur proprement dite qui les *exprime*. Le « sucré » par exemple *exprime* le visqueux, lorsque nous mangeons une cuillerée de miel ou de mélasse, comme une fonction analytique exprime une courbe géométrique. Cela signifie que toutes les qualités qui ne sont pas la saveur proprement dite, ramassées, fondues, enfoncées dans la saveur, représentent comme la *matière* de la saveur. (Ce biscuit au chocolat qui résiste d'abord sous la dent, puis qui cède brusquement et s'effrite, sa résistance, puis son effritement *sont* chocolat.) Elles s'unissent, d'ailleurs, à certaines caractéristiques temporelles de la saveur, c'est-à-dire à son mode de temporalisation. Certains goûts se donnent d'un coup, d'autres sont comme des fusées à retardement, d'autres se livrent par paliers, certains s'amenuisent lentement jusqu'à disparaître, et d'autres s'évanouissent au moment même où l'on croit s'en emparer. Ces qualités s'organisent avec la densité et la température ; elles expriment, en outre, sur un autre plan l'aspect visuel de l'aliment. Si je mange un gâteau rose, le goût en est

rose ; le léger parfum sucré et l'onctuosité de la crème au beurre sont le rose. Ainsi je mange rose comme je vois sucré. On comprend que la saveur, de ce fait, reçoive une architecture complexe et une matière différenciée ; c'est cette matière structurée — qui nous apprésente un type d'être singulier — que nous pouvons assimiler ou rejeter avec des nausées, selon notre projet originel. Il n'est donc nullement indifférent d'aimer les huîtres ou les palourdes, les escargots ou les crevettes, pour peu que nous sachions démêler la signification existentielle de ces nourritures. D'une façon générale il n'y a pas de goût ou d'inclination irréductible. Ils représentent tous un certain choix appropriatif de l'être. C'est à la psychanalyse existentielle de les comparer et de les classer. L'ontologie nous abandonne ici : elle nous a simplement permis de déterminer les fins dernières de la réalité-humaine, ses possibles fondamentaux et la valeur qui la hante. Chaque réalité-humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre pour-soi en en-soi-pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale. Toute réalité-humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain ; l'homme est une passion inutile.

CONCLUSION

I

EN SOI ET POUR SOI : APERÇUS MÉTAPHYSIQUES

Il nous est, à présent, permis de conclure. Nous avions, dès notre introduction, découvert la conscience comme un appel d'être et nous avions montré que le *cogito* renvoyait immédiatement à un être-en-soi *objet* de la conscience. Mais après description de l'en-soi et du pour-soi, il nous avait paru difficile d'établir un lien entre eux et nous avions craint de tomber dans un dualisme insurmontable. Ce dualisme nous menaçait encore d'une autre façon : dans la mesure, en effet, où l'on pouvait dire du pour-soi qu'il était, nous nous trouvions en face de deux modes d'être radicalement distincts, celui du pour-soi qui a à être ce qu'il est, c'est-à-dire qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est, et celui de l'en-soi qui est ce qu'il est. Nous nous sommes demandé alors si la découverte de ces deux types d'être n'aboutissait pas à établir un hiatus scindant l'Etre, comme catégorie générale appartenant a tous les existants, en deux régions incommunicables et dans chacune desquelles la notion d'Etre devait être prise dans une acception originale et singulière.

Nos recherches nous ont permis de répondre à la première de ces questions : le pour-soi et l'en-soi sont réunis par une liaison synthétique qui n'est autre que le pour-soi lui-même. Le pour-soi, en effet, n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'en-soi, il est comme un trou d'être au sein de l'Etre. On connaît cette plaisante fiction par quoi certains vulgarisateurs ont coutume d'illustrer le principe de conservation de l'énergie : s'il arrivait, disent-ils, qu'un seul des atomes qui constituent l'univers fût anéanti, il en résulterait une catastrophe qui s'étendrait à l'univers entier et ce serait, en

particulier, la fin de la Terre et du système stellaire. Cette image peut nous servir ici : le pour-soi apparaît comme une menue néantisation qui prend son origine au sein de l'être ; et il suffit de cette néantisation pour qu'un bouleversement total *arrive* à l'en-soi. Ce bouleversement, c'est le monde. Le pour-soi n'a d'autre réalité que d'être la néantisation de l'être. Sa seule qualification lui vient de ce qu'il est néantisation de l'en-soi individuel et singulier et non d'un être en général. Le pour-soi n'est pas le néant en général mais une privation singulière ; il se constitue en privation de *cet être-ci.* Nous n'avons donc pas lieu de nous interroger sur la manière dont le pour-soi peut s'unir à l'en-soi puisque le pour-soi n'est aucunement une substance autonome. En tant que néantisation, *il est été* par l'en-soi ; en tant que négation interne, il se fait annoncer par l'en-soi ce qu'il n'est pas, et, conséquemment, ce qu'il a à être. Si le *cogito* conduit nécessairement hors de soi, si la conscience est une pente glissante sur laquelle on ne peut s'installer sans se trouver aussitôt déversé dehors sur l'être-en-soi, c'est qu'elle n'a par elle-même aucune suffisance d'être comme subjectivité absolue, elle renvoie d'abord à la chose. Il n'y a pas d'être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d'être intuition révélante de quelque chose. Qu'est-ce à dire, sinon que la conscience est l'*Autre* platonicien ? On connaît les belles descriptions que l'Etranger du *Sophiste* donne de cet autre, qui ne peut être saisi que « comme en un rêve », qui n'a d'être que son être-autre, c'est-à-dire qui ne jouit que d'un être emprunté, qui, considéré en lui-même, s'évanouit et ne reprend une existence marginale que si l'on fixe ses regards sur l'être, qui s'épuise à être autre que lui-même et autre que l'être. Il semble même que Platon ait vu le caractère dynamique que présentait l'altérité de l'autre par rapport à lui-même, puisque, dans certains textes, il y voit l'origine du mouvement. Mais il pouvait pousser plus loin encore : il aurait vu alors que l'autre ou non-être relatif ne pouvait avoir un semblant d'existence qu'à titre de conscience. Etre autre que l'être, c'est être conscience (de) soi dans l'unité des ek-stases temporalisantes. Et que peut être, en effet, l'altérité, sinon le chassé-croisé de reflété et de reflétant que nous avons décrit au sein du pour-soi, car la seule façon dont l'autre puisse exister comme autre, c'est d'être conscience (d') être autre. L'altérité est, en effet, négation interne et seule une conscience peut se constituer comme négation interne. Toute autre conception de l'altérité reviendrait à la poser comme en-soi, c'est-à-dire à établir entre elle et l'être une relation externe, ce qui nécessiterait la présence d'un témoin pour constater que l'autre est autre que l'en-soi. Et, d'autre part, l'autre ne saurait être autre sans émaner de l'être ; en cela, il est relatif à l'en-soi, mais il ne saurait non plus être autre sans *se faire autre*, sinon son altérité deviendrait un donné, donc un *être* susceptible d'être considéré en-soi. En tant qu'il est relatif à l'en-soi,

l'autre est affecté de facticité ; en tant qu'il se fait lui-même, il est un absolu. C'est ce que nous avons marqué lorsque nous disions que le pour-soi n'est pas fondement de son être-comme-néant-d'être, mais qu'il fonde perpétuellement son néant-d'être. Ainsi, le pour-soi est un absolu « unselbstständig », ce que nous avons appelé un absolu non substantiel. Sa réalité est purement *interrogative.* S'il peut poser des questions, c'est que lui-même est toujours en *question* ; son être n'est jamais *donné*, mais *interrogé*, puisqu'il est toujours séparé de lui-même par le néant de l'altérité ; le pour-soi est toujours en suspens parce que son être est un perpétuel sursis. S'il pouvait jamais le rejoindre, l'altérité disparaîtrait du même coup et, avec elle, les possibles, la connaissance, le monde. Ainsi, le problème *ontologique* de la connaissance est résolu par l'affirmation de la primauté ontologique de l'en-soi sur le pour-soi. Mais c'est pour faire naître aussitôt une interrogation *métaphysique.* Le surgissement du pour-soi à partir de l'en-soi n'est, en effet, aucunement comparable à la genèse *dialectique* de l'Autre platonicien à partir de l'être. Etre et autre sont, en effet, pour Platon, des *genres.* Mais nous avons vu, au contraire, que l'être est une aventure individuelle. Et, pareillement, l'apparition du pour-soi est l'événement absolu qui vient à l'être. Il y a donc place ici pour un problème métaphysique qui pourrait se formuler ainsi : Pourquoi le pour-soi surgit-il à partir de l'être ? Nous appelons métaphysique, en effet, l'étude des processus individuels qui ont donné naissance à *ce* monde-ci comme totalité concrète et singulière. En ce sens, la métaphysique est à l'ontologie comme l'histoire à la sociologie. Nous avons vu qu'il serait absurde de se demander pourquoi l'être est, outre que la question ne saurait avoir de sens que dans les limites d'un pour-soi et qu'elle suppose même la priorité ontologique du néant sur l'être, alors que nous avons démontré la primauté de l'être sur le néant ; elle ne saurait se poser que par suite d'une contamination avec une question extérieurement analogue et pourtant fort différente : Pourquoi est-ce qu'*il y a* de l'être ? Mais nous savons à présent qu'il faut distinguer avec soin ces deux questions. La première est dépourvue de sens : tous les « pourquoi », en effet, sont postérieurs à l'être et le supposent. L'être est, sans raison, sans cause et sans nécessité ; la définition même de l'être nous livre sa contingence originelle. A la seconde, nous avons déjà répondu, car elle ne se pose pas sur le terrain métaphysique, mais sur celui de l'ontologie : « Il y a » de l'être parce que le pour-soi est tel qu'il y ait de l'être. Le caractère de *phénomène* vient à l'être par le pour-soi. Mais si les questions sur l'origine de l'être ou sur l'origine du monde sont dépourvues de sens ou reçoivent une réponse dans le secteur même de l'ontologie, il n'en est pas de même pour l'origine du pour-soi. Le pour-soi est tel, en effet, qu'il a le droit de se retourner sur sa propre origine. L'être par qui le pourquoi arrive dans l'être a le

droit de poser son propre pourquoi, puisqu'il est lui-même une interrogation, un pourquoi. A cette question, l'ontologie ne saurait répondre, car il s'agit ici d'expliquer un événement, non de décrire les structures d'un être. Tout au plus peut-elle faire remarquer que le néant qui *est été* par l'en-soi n'est pas un simple vide dépourvu de signification. Le sens du néant de la néantisation, c'est d'être été pour fonder l'être. L'ontologie nous fournit deux renseignements qui peuvent servir de base à la métaphysique : c'est, d'abord, que tout processus de fondement de soi est rupture de l'être-identique de l'en-soi, recul de l'être par rapport à lui-même et apparition de la présence à soi ou conscience. C'est seulement en se faisant pour-soi que l'être pourrait aspirer à être cause de soi. La conscience comme néantisation de l'être apparaît donc comme un stade d'une progression vers l'immanence de la causalité, c'est-à-dire vers l'être cause de soi. Seulement la progression s'arrête là par suite de l'insuffisance d'être du pour-soi. La temporalisation de la conscience n'est pas un progrès ascendant vers la dignité de « *causa sui* », c'est un écoulement de surface dont l'origine est, au contraire, l'impossibilité d'être cause de soi. Aussi l'*ens causa sui* demeure comme le *manqué*, l'indication d'un dépassement impossible *en hauteur* qui conditionne, par sa non-existence même, le mouvement plan de la conscience ; ainsi l'attraction verticale que la lune exerce sur l'océan a pour effet le déplacement horizontal qu'est la marée. L'autre indication que la métaphysique peut puiser dans l'ontologie, c'est que le pour-soi est *effectivement* perpétuel projet de se fonder soi-même en tant qu'être et perpétuel échec de ce projet. La présence à soi avec les différentes directions de sa néantisation (néantisation ek-statique des trois dimensions temporelles, néantisation gémellée du couple reflété-reflétant) représente le premier surgissement de ce projet ; la réflexion représente le redoublement du projet qui se retourne sur lui-même pour se fonder au moins en tant que projet et l'aggravation du hiatus néantisant par l'échec de ce projet lui-même ; le « faire » et « l'avoir », catégories cardinales de la réalité-humaine, se réduisent immédiatement ou médiatement au projet d'être ; enfin, la pluralité des uns et des autres *peut* s'interpréter comme une dernière tentative pour se fonder, aboutissant à la séparation radicale de l'être et de la conscience d'être.

Ainsi l'ontologie nous apprend : 1° que *si* l'en-soi devait se fonder, il ne pourrait même le tenter qu'en se faisant conscience, c'est-à-dire que le concept de « *causa sui* » emporte en soi celui de présence à soi, c'est-à-dire de la décompression d'être néantisante ; 2° que la conscience est *en fait* projet de se fonder, c'est-à-dire d'atteindre à la dignité de l'en-soi-pour-soi ou en-soi-cause-de-soi. Mais nous ne saurions en tirer davantage. Rien ne permet d'affirmer, sur le plan ontologique, que la néantisation de l'en-soi en pour-soi a, dès

l'origine et au sein même de l'en-soi, pour signification le projet d'être cause de soi. Bien au contraire, l'ontologie se heurte ici à une contradiction profonde, puisque c'est par le pour-soi que la possibilité d'un fondement vient au monde. Pour être projet de *se* fonder, il faudrait que l'en-soi fût originellement présence à soi, c'est-à-dire qu'il fût déjà conscience. L'ontologie se bornera donc à déclarer que *tout se passe comme si* l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi. C'est à la métaphysique de former les *hypothèses* qui permettront de concevoir ce processus comme l'événement absolu qui vient couronner l'aventure individuelle qu'est l'existence de l'être. Il va de soi que ces hypothèses demeureront hypothèses puisque nous ne saurions attendre ni confirmation ni infirmation ultérieure. Ce qui fera leur *validité*, c'est seulement la possibilité qu'elles nous donneront d'unifier les données de l'ontologie. Cette unification ne devra naturellement pas se constituer dans la perspective d'un devenir historique, puisque la temporalité vient à l'être par le pour-soi. Il n'y aurait donc aucun sens à se demander ce qu'était l'être *avant* l'apparition du pour-soi. Mais la métaphysique n'en doit pas moins tenter de déterminer la nature et le sens de ce processus anté-historique et source de toute histoire qu'est l'articulation de l'aventure individuelle (ou existence de l'en-soi) avec l'événement absolu (ou surgissement du pour-soi). En particulier, c'est au métaphysicien que revient la tâche de décider si le mouvement est ou non une première « tentative » de l'en-soi pour se fonder et quels sont les rapports du mouvement comme « maladie de l'être » avec le pour-soi comme maladie plus profonde et poussée jusqu'à la néantisation.

Reste à envisager le deuxième problème, que nous avons formulé dès notre introduction : Si l'en-soi et le pour-soi sont deux modalités de l'*être*, n'y a-t-il pas un hiatus au sein même de l'idée d'être et sa compréhension n'est-elle pas scindée en deux parts incommunicables du fait que son extension est constituée par deux classes radicalement hétérogènes ? Qu'y a-t-il de commun, en effet, entre l'être qui est ce qu'il est et l'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est ? Ce qui peut nous aider ici, cependant, c'est la conclusion de nos recherches précédentes ; nous venons de montrer, en effet, que l'en-soi et le pour-soi ne sont pas juxtaposés. Bien au contraire, le pour-soi sans l'en-soi est quelque chose comme un abstrait : il ne saurait pas plus exister qu'une couleur sans forme ou qu'un son sans hauteur et sans timbre ; une conscience qui ne serait conscience *de* rien serait un rien absolu. Mais si la conscience est liée à l'en-soi par une relation *interne*, cela ne signifie-t-il pas qu'elle s'articule avec lui pour constituer une totalité et n'est-ce pas à cette totalité que revient la dénomination d'*être* ou de réalité ? Sans doute, le pour-soi est néantisation, mais, à titre de néantisation, il *est* ; et il est en unité *a*

priori avec l'en-soi. Ainsi, les Grecs avaient-ils coutume de distinguer la réalité cosmique qu'ils nommaient τὸ πᾶν de la totalité constituée par celle-ci et par le vide infini qui l'entourait — totalité qu'ils nommaient τὸ ὅλον. Certes, nous avons pu nommer le pour-soi un rien et déclarer qu'il n'y a « en dehors » de l'en-soi, *rien*, sinon un reflet de ce rien qui est lui-même polarisé et défini par l'en-soi en tant qu'il est précisément le néant de *cet en-soi*. Mais ici comme dans la philosophie grecque, une question se pose : qu'appellerons-nous *réel*, à quoi attribuerons-nous *l'être*? Au cosmos ou à ce que nous nommions plus haut τὸ ὅλον? A l'en-soi pur ou à l'en-soi entouré de ce manchon de néant que nous avons désigné du nom de pour-soi?

Mais si nous devions considérer l'être total comme constitué par l'organisation synthétique de l'en-soi et du pour-soi, n'allons-nous pas retrouver la difficulté que nous voulions éviter? Ce hiatus que nous décelions dans le concept d'être, n'allons-nous pas le rencontrer à présent dans l'existant lui-même? Quelle définition donner, en effet, d'un existant qui, en tant qu'en-soi, serait ce qu'il est et, en tant que pour-soi, serait ce qu'il n'est pas?

Si nous voulons résoudre ces difficultés, il faut bien nous rendre compte de ce que nous exigeons d'un existant pour le considérer comme une totalité : il faut que la diversité de ses structures soit retenue en une synthèse unitaire, de telle sorte que chacune d'elles, envisagée à part, ne soit qu'un abstrait. Et, certes, la conscience envisagée à part n'est qu'une abstraction, mais l'en-soi lui-même n'a pas besoin de pour-soi pour être : la « passion » du pour-soi fait seulement qu'*il y ait* de l'en-soi. Le *phénomène* d'en soi est un abstrait sans la conscience mais non son *être*.

Si nous voulions concevoir une organisation synthétique telle que le pour-soi soit inséparable de l'en-soi et que, réciproquement, l'en-soi soit indissolublement lié au pour-soi, il faudrait la concevoir de telle sorte que l'en-soi reçoive son existence de la néantisation qui en fait prendre conscience. Qu'est-ce à dire sinon que la totalité indissoluble d'en-soi et de pour-soi n'est concevable que sous la forme de l'être « cause de soi »? C'est cet être et nul autre qui pourrait valoir absolument comme ce ὅλον dont nous parlions tout à l'heure. Et si nous pouvons poser la question de l'être du pour-soi articulé à l'en-soi, c'est que nous nous définissons *a priori* par une compréhension préontologique de l'*ens causa sui*. Sans doute, cet *ens causa sui* est *impossible* et son concept, nous l'avons vu, enveloppe une contradiction. Il n'en demeure pas moins que, puisque nous posons la question de l'être du ὅλον en nous plaçant du point de vue de l'*ens causa sui*, c'est à ce point de vue qu'il faut nous mettre pour examiner les lettres de créance de ce ὅλον. N'est-il pas, en effet, apparu du seul fait du surgissement du pour-soi et le pour-soi n'est-il pas originellement projet d'être cause de soi? Ainsi commençons-nous à saisir la nature

de la réalité totale. L'être total, celui dont le concept ne serait pas scindé par un hiatus et qui, pourtant, n'exclurait pas l'être néantisant-néantisé du pour-soi, celui dont l'existence serait synthèse unitaire de l'en-soi et de la conscience, cet être idéal serait l'en-soi fondé par le pour-soi et identique au pour-soi qui le fonde, c'est-à-dire l'*ens causa sui*. Mais, précisément parce que nous nous plaçons du point de vue de cet être idéal pour juger l'être *réel* que nous appelons ὅλον, nous devons constater que le réel est un effort avorté pour atteindre à la dignité de cause-de-soi. Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. Tout se passe donc comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de *désintégration* par rapport à une synthèse idéale. Non que l'intégration ait jamais *eu lieu*, mais précisément au contraire parce qu'elle est toujours indiquée et toujours impossible. C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance. Pareillement, lorsque l'unité des fonctions cérébrales est brisée, des phénomènes se produisent qui présentent à la fois une autonomie relative et qui, à la fois, ne peuvent se manifester que sur fond de désagrégation d'une totalité. C'est cet échec qui explique le hiatus que nous rencontrons à la fois dans le concept de l'être et dans l'existant. S'il est impossible de passer de la notion d'être-en-soi à celle d'être-pour-soi et de les réunir en un genre commun, c'est que le *passage de fait* de l'un à l'autre et leur réunion ne se peuvent opérer. On sait que, pour Spinoza et pour Hegel, par exemple, une synthèse arrêtée avant la synthétisation complète, en figeant les termes dans une relative dépendance et, à la fois, dans une indépendance relative, se constitue du coup en erreur. Par exemple, c'est dans la notion de sphère que, pour Spinoza, la rotation d'un demi-cercle autour de son diamètre trouve sa justification et son sens. Mais si nous imaginons que la notion de sphère est par principe hors d'atteinte, le phénomène de rotation du demi-cercle devient *faux* ; on l'a décapité ; l'idée de rotation et l'idée de cercle se tiennent l'une l'autre sans pouvoir s'unir dans une synthèse qui les dépasse et les justifie : l'une demeure irréductible à l'autre. C'est précisément ce qui se passe ici. Nous dirons donc que le « ὅλον » considéré est, comme une notion décapitée, en désintégration perpétuelle. Et c'est à titre d'ensemble désintégré qu'il se présente à nous dans son ambiguïté, c'est-à-dire qu'on peut *ad libitum* insister sur la dépendance des êtres considérés ou sur leur indépendance. Il y a ici un passage qui ne se fait pas, un court-circuit. Nous retrouvons sur ce plan cette notion de totalité détotalisée que nous avions déjà rencontrée à propos du pour-soi lui-même et à propos des consciences d'autrui. Mais c'est une troisième espèce de détotalisation. Dans la totalité simplement détotalisée de la réflexion, le réflexif *avait à être* le réfléchi et le réfléchi avait à être le réflexif. La double négation

demeurait évanescente. Dans le cas du pour-autrui, le (reflet-reflétant) reflété se distinguait du (reflet-reflétant) reflétant en ce que chacun *avait à ne pas être* l'autre. Ainsi le pour-soi et l'autre-pour-soi constituent un être où chacun confère l'être-autre à l'autre en se faisant autre. Quant à la totalité du pour-soi et de l'en-soi, elle a pour caractéristique que le pour-soi se fait l'*autre* par rapport à l'en-soi, mais que l'en-soi n'est nullement autre que le pour-soi en son être : il est, purement et simplement. Si le rapport de l'en-soi au pour-soi était la réciproque du rapport du pour-soi à l'en-soi, nous retomberions dans le cas de l'être-pour-autrui. Mais, précisément, il ne l'est pas, et c'est cette absence de réciprocité qui caractérise le « ὅλον » dont nous parlions tout à l'heure. Dans cette mesure, il n'est pas absurde de poser la question de la totalité. Lorsque, en effet, nous avons étudié le pour-autrui, nous avons constaté qu'il fallait qu'il y eût un être « moi-autrui » ayant à être la scissiparité réflexive du pour-autrui. Mais en même temps, cet être « moi-autrui » nous apparaissait comme ne pouvant exister que s'il comportait un insaisissable non-être d'extériorité. Nous nous sommes demandé alors si le caractère antinomique de la totalité était en lui-même un irréductible et si nous devions poser l'esprit comme l'être qui est et qui n'est pas. Mais il nous est apparu que la question de l'unité synthétique des consciences n'avait pas de sens, car elle supposait que nous avions la possibilité de prendre un point de vue sur la totalité ; or, nous existons sur le fondement de cette totalité et comme engagés en elle.

Mais si nous ne pouvons « prendre de point de vue sur la totalité », c'est que l'autre, par principe, se nie de moi comme je me nie de lui. C'est la réciprocité du rapport qui m'interdit à tout jamais de le saisir dans son intégrité. Tout au contraire, dans le cas de la négation interne pour-soi-en-soi, le rapport n'est pas réciproque, et je suis à la fois un des termes du rapport et le rapport lui-même. Je saisis l'être, je *suis* saisie de l'être, je ne suis *que* saisie de l'être ; et l'être que je saisis ne se pose pas *contre* moi pour me saisir à mon tour ; il est ce qui est saisi. Simplement son *être* ne coïncide aucunement avec son être-saisi. En un sens donc, je peux poser la question de la totalité. Certes, j'existe ici comme engagé dans cette totalité, mais je puis en être *conscience exhaustive*, puisque je suis à la fois conscience *de* l'être et conscience (de) moi. Seulement, cette question de la totalité n'appartient pas au secteur de l'ontologie. Pour l'ontologie, les seules régions d'être qui peuvent s'élucider sont celles de l'en-soi, du pour-soi et de la région idéale de la « cause de soi ». Il reste indifférent pour elle de considérer le pour-soi articulé à l'en-soi comme une *dualité* tranchée ou comme un être désintégré. C'est à la métaphysique de décider s'il sera plus profitable à la connaissance (en particulier à la psychologie phénoménologique, à l'anthropologie, etc.) de traiter d'un être que nous nommerons le *phénomène*, et qui serait pourvu de deux

dimensions d'être, la dimension en-soi et la dimension pour-soi (de ce point de vue, il n'y aurait *qu'un* phénomène : le monde) comme, dans la physique einsteinienne, on a trouvé avantageux de parler d'un *événement* conçu comme ayant des dimensions spatiales et une dimension temporelle et comme déterminant sa place dans un espace-temps ; ou s'il demeure préférable malgré tout de conserver la vieille dualité « conscience-être ». La seule remarque que puisse hasarder ici l'ontologie, c'est que, dans le cas où il paraîtrait utile d'employer la notion nouvelle de phénomène, comme totalité désintégrée, il faudrait en parler *à la fois* en termes d'immanence et de transcendance. L'écueil, en effet, serait de tomber dans le pur immanentisme (idéalisme husserlien) ou dans le pur transcendantisme qui envisagerait le *phénomène* comme une nouvelle espèce d'*objet*. Mais l'immanence sera toujours limitée par la dimension d'en-soi du phénomène et la transcendance par sa dimension de pour-soi.

C'est après avoir décidé sur la question de l'origine du pour-soi et de la nature du phénomène de monde que la métaphysique pourra aborder différents problèmes de première importance, en particulier celui de l'action. L'action, en effet, est à considérer *à la fois* sur le plan du pour-soi et sur celui de l'en-soi, car il s'agit d'un projet d'origine immanente qui détermine une modification dans l'être du transcendant. Il ne servirait à rien, en effet, de déclarer que l'action modifie seulement l'apparence phénoménale de la chose : si l'apparence phénoménale d'une tasse peut être modifiée jusqu'à l'anéantissement de la tasse en tant que tasse, et si l'être de la tasse n'est autre que sa *qualité*, l'action envisagée doit être susceptible de modifier l'être même de la tasse. Le problème de l'action suppose donc l'élucidation de l'efficace transcendant de la conscience, et nous met sur le chemin de son véritable rapport d'être avec l'être. Il nous révèle aussi, par suite des répercussions de l'acte dans le monde, une relation de l'être avec l'être qui, bien que saisie en extériorité par le physicien, n'est ni l'extériorité pure, ni l'immanence, mais nous renvoie à la notion de *forme* gestaltiste. C'est donc à partir de là qu'on pourra tenter une métaphysique de la nature.

II

PERSPECTIVES MORALES

L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Elle laisse entrevoir

cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une *réalité-humaine en situation*. Elle nous a révélé, en effet, l'origine et la nature de la *valeur* ; nous avons vu que c'est le *manque*, par rapport auquel le pour-soi se détermine dans son être comme *manque*. Du fait que le pour-soi *existe*, nous l'avons vu, la valeur surgit pour hanter son être-pour-soi. Il s'ensuit que les différentes tâches du pour-soi peuvent faire l'objet d'une psychanalyse existentielle, car elles visent toutes à produire la synthèse manquée de la conscience et de l'être sous le signe de la valeur ou cause de soi. Ainsi la psychanalyse existentielle est une *description morale*, car elle nous livre le sens éthique des différents projets humains ; elle nous indique la nécessité de renoncer à la psychologie de l'intérêt, comme à toute interprétation utilitaire de la conduite humaine, en nous révélant la signification *idéale* de toutes les attitudes de l'homme. Ces significations sont par delà l'égoïsme et l'altruisme, par delà aussi les comportements dits *désintéressés*. L'homme se fait homme pour être Dieu, peut-on dire : et l'ipséité, considérée de ce point de vue, peut paraître un égoïsme ; mais précisément parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre la réalité-humaine et la cause de soi qu'elle veut être, on peut tout aussi bien dire que l'homme se perd pour que la cause de soi existe. On envisagera alors toute existence humaine comme une passion, le trop fameux « amour-propre » n'étant qu'un moyen librement choisi parmi d'autres pour réaliser cette passion. Mais le résultat principal de la psychanalyse existentielle doit être de nous faire renoncer à l'*esprit de sérieux*. L'esprit de sérieux a pour double caractéristique, en effet, de considérer les valeurs comme des données transcendantes indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère « désirable », de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle. Pour l'esprit de sérieux, en effet, le *pain* est désirable, par exemple, parce qu'il *faut* vivre (valeur écrite au ciel intelligible) et parce qu'il *est* nourrissant. Le résultat de l'esprit de sérieux qui, comme on sait, règne sur le monde est de faire boire comme par un buvard les valeurs symboliques des choses par leur idiosyncrasie empirique ; il met en avant l'opacité de l'objet désiré et le pose, en lui-même, comme désirable irréductible. Aussi sommes-nous déjà sur le plan de la morale, mais concurremment sur celui de la mauvaise foi, car c'est une morale qui a honte d'elle-même et n'ose dire son nom ; elle a obscurci tous ses buts pour se délivrer de l'angoisse. L'homme recherche l'être à l'aveuglette, en se cachant le libre projet qu'est cette recherche ; il se fait tel qu'il soit *attendu* par des tâches placées sur sa route. Les objets sont des exigences muettes, et il n'est rien en soi que l'obéissance passive à ces exigences.

La psychanalyse existentielle va lui découvrir le but réel de sa recherche qui est l'être comme fusion synthétique de l'en-soi avec le

pour-soi ; elle va le mettre au fait de sa passion. A vrai dire, il est beaucoup d'hommes qui ont pratiqué sur eux-mêmes cette psychanalyse, et qui n'ont pas attendu de connaître ses principes, pour s'en servir comme d'un moyen de délivrance et de salut. Beaucoup d'hommes savent, en effet, que le but de leur recherche est l'être ; et, dans la mesure où ils possèdent cette connaissance, ils négligent de s'approprier les choses pour elles-mêmes et tentent de réaliser l'appropriation symbolique de leur être-en-soi. Mais dans la mesure où cette tentative participe encore de l'esprit de sérieux et où ils peuvent croire encore que leur mission de faire exister l'en-soi-pour-soi est écrite dans les choses, ils sont condamnés au désespoir, car ils découvrent en même temps que toutes les activités humaines sont équivalentes — car elles tendent toutes à sacrifier l'homme pour faire surgir la cause de soi — et que toutes sont vouées par principe à l'échec. Ainsi revient-il au même de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples. Si l'une de ces activités l'emporte sur l'autre, ce ne sera pas à cause de son but réel, mais à cause du degré de conscience qu'elle possède de son but idéal ; et, dans ce cas, il arrivera que le quiétisme de l'ivrogne solitaire l'emportera sur l'agitation vaine du conducteur de peuples.

Mais l'ontologie et la psychanalyse existentielle (ou l'application spontanée et empirique que les hommes ont toujours faite de ces disciplines) doivent découvrir à l'agent moral qu'il est *l'être par qui les valeurs existent*. C'est alors que sa liberté prendra conscience d'elle-même et se découvrira dans l'angoisse comme l'unique source de la valeur, et le néant par qui le *monde* existe. Dès que la quête de l'être et l'appropriation de l'en-soi lui seront découvertes comme *ses possibles*, elle saisira par et dans l'angoisse qu'ils ne sont possibles que sur fond de possibilité d'autres possibles. Mais jusque-là, encore que les possibles pussent être choisis et révoqués *ad libitum*, le thème qui faisait l'unité de tous les choix de possibles, c'était la valeur ou présence idéale de l'*ens causa sui*. Que deviendra la liberté, si elle se retourne sur cette valeur ? L'emportera-t-elle avec elle, quoi qu'elle fasse et dans son retournement même vers l'en-soi-pour-soi, sera-t-elle ressaisie par-derrière par la valeur qu'elle veut contempler ? Ou bien, du seul fait qu'elle se saisit comme liberté par rapport à elle-même, pourra-t-elle mettre un terme au règne de la valeur ? Est-il possible, en particulier, qu'elle se prenne elle-même pour valeur en tant que source de toute valeur ou doit-elle nécessairement se définir par rapport à une valeur transcendante qui la hante ? Et dans le cas où elle pourrait se vouloir elle-même comme son propre possible et sa valeur déterminante, que faudrait-il entendre par là ? Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se

reprendre, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi. Que faut-il entendre par cet être qui veut se tenir en respect, être à distance de lui-même ? S'agit-il de la mauvaise foi ou d'une autre attitude fondamentale ? Et peut-on *vivre* ce nouvel aspect de l'être ? En particulier, la liberté, en se prenant elle-même pour fin, échappera-t-elle à toute *situation* ? Ou, au contraire, demeurera-t-elle située ? Ou se situera-t-elle d'autant plus précisément et d'autant plus individuellement qu'elle se projettera davantage dans l'angoisse comme liberté en condition et qu'elle revendiquera davantage sa responsabilité, à titre d'existant par qui le monde vient à l'être ? Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage.

INDEX DES NOMS PROPRES

(Sont mentionnés aussi les noms d'auteurs auxquels il est fait clairement allusion.)

INDEX DES ŒUVRES CITÉES OU ÉVOQUÉES

INTRODUCTION À LA RECHERCHE DE L'ÊTRE

Première partie

LE PROBLÈME DU NÉANT

CHAPITRE PREMIER

L'origine de la négation

CHAPITRE II

La mauvaise foi

Deuxième partie

L'ÊTRE-POUR-SOI

CHAPITRE PREMIER

Les structures immédiates du pour-soi

CHAPITRE II

La temporalité

CHAPITRE III

La transcendance

Troisième partie

LE POUR-AUTRUI

CHAPITRE PREMIER

L'existence d'autrui

CHAPITRE II

Le corps

CHAPITRE III

Les relations concrètes avec autrui

Quatrième partie

AVOIR, FAIRE ET ÊTRE

CHAPITRE PREMIER

Etre et faire : la liberté

CHAPITRE II

Faire et avoir

CONCLUSION